

PENSATORI D'OGGI

COLLEZIONE DIRETTA DA VALENTINO PICCOLI

Pa-VI 59

CESARE RANZOLI

DELLA REGIA UNIVERSITÀ DI GENOVA

...

BOUTROUX



EDIZIONE ATHENA

1924

MILANO - VIA VIGENTINA, 7-9

819734

47949

59

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

TIPOGRAFIA SOCIALE - VARESE

I. — VITA E CARATTERISTICHE

SOMMARIO: § 1. I primi anni. — § 2. Gli studi superiori. Influenza, del Lachelier e del Ravaisson. — § 3. Gli studi in Germania. La parentela con Enrico Poincaré. — § 4. Il Boutroux insegnante e conferenziere. — § 5. Lo scoppio della guerra europea. La morte.

§ 1. — Intitolo questa prima parte *vita e caratteristiche*, perchè mi giovo, qui, dello studio del Boutroux come uomo per indagare i motivi ispiratori del suo orientamento filosofico.

La vita di un filosofo costituisce, in effetto, un capitolo suggestivo, e, insieme, un prezioso commento della sua dottrina, sempre che non si racchiuda nella narrazione dei casi e degli eventi esteriori, ma cerchi di penetrare nell'intimo della personalità, di cogliere gli elementi originali e originari del carattere, scrutando l'efficacia che su di essi hanno potuto avere gli stimoli dell'ambiente spirituale e i fattori della tradizione. Tutto ciò ha il massimo valore per una particolare categoria di filosofi: per quelli cioè che non vissero la vita, impersonale in certo senso, delle idee pure, del pensiero astratto, ma attinsero il materiale più genuino della dottrina dai bisogni pro-

fondi del cuore e dagli impulsi del sentimento. Emilio Boutroux fu senza dubbio tra questi. Egli soleva dire che un sistema filosofico è un pensiero vivente; e, in verità, la sua filosofia non l'insegnò soltanto, ma la visse, la sentì, la diffuse e la difese nei libri e con la parola, in Europa e in America, non curando i disagi, con tutto l'ardore di un missionario. La cattiva salute, che venne sempre peggiorando con lo scorrere degli anni, lo costrinse fino dalla gioventù a rinchiudersi in se stesso, a cercare nel proprio spirito la fonte migliore delle proprie gioie. Pochi penetrarono nella sua intimità morale. Ma al solo vederlo così, alto, pallido, magro, emaciato, era facile intuire quale ricca interiorità si racchiudesse in quel gracile corpo, e come il mondo dello spirito dovesse rappresentare, per lui, il solo mondo reale.

Etienne Emile Marie Boutroux nacque il 28 luglio 1845 a Montrouge, allora comune della *banlieue* di Parigi. La sua famiglia, un tempo ricca, aveva molto sofferto durante la rivoluzione; ma il culto del sapere, trasmesso di padre in figlio, v'era rimasto intatto. Tra gli antenati esso contava quel Lauze de Perret, deputato delle Bocche del Rodano al tempo della Convenzione, girondino, che coraggiosamente votò contro la condanna del Re ed ebbe la prima visita di Carlotta Corday, giunta a Parigi per compirvi la sua impresa; nonchè un poeta Boutroux de Montargis, che, più tardi, celebrò in versi abbondanti l'eroismo di Carlotta.

Il padre di Emilio, impiegato municipale, uomo onesto e laborioso, ebbe fin dai primissimi anni le cure più attente per l'educazione dei figli, per i quali scriveva in piccoli quaderni le massime morali, che andava raccogliendo nelle sue varie letture. Compiuti gli studi primari a Montrouge, a dieci anni Emilio fu ammesso all'Istituto Jubé, che conduceva i propri alunni al Liceo Napoleone (oggi Liceo Enrico IV). Dagli attestati del capo dell'Istituto risulta che egli vi tenne sempre il primo posto, non solo per lo studio, ma altresì per il fervore religioso. Per molti anni il clero della parrocchia di Saint-Etienne-du-Mont serbò il ricordo di quel pallido adolescente, che non mancava mai agli uffici divini e adempiva con zelo tutte le pratiche religiose. A sua volta il Boutroux non dimenticò mai la chiesa della sua prima comunione, la chiesa nella quale il suo spirito s'era nutrito e fortificato in quelle convinzioni religiose, che dovevano poi formare la base e il coronamento delle sue vedute filosofiche. Fatto adulto vi ritornò più di una volta, a rievocare il dolce ricordo dei suoi giovani anni e a meditare sulla tomba di Biagio Pascal.

§ 2. — Terminati gli studi liceali, entrò nel 1865 nella Scuola Normale Superiore, avendo vinto, nel concorso generale, il secondo premio per la dissertazione francese.

L'entrata nella Scuola doveva avere un'efficacia decisiva sopra la sua orientazione filosofica. L'anno prima

v'era stato chiamato, quale *chargé des conférences* di filosofia per gli allievi del primo anno, Giulio Lachelier, maestro impareggiabile, erede e continuatore dello spiritualismo del Ravaisson. Egli fece una impressione incancellabile sul giovane allievo, il quale, nei più tardi anni, lo ricordava con queste parole: « Nulla di più bello, di più commovente, di più capace di suscitare una riflessione profonda, dello spettacolo di cotesto raro pensatore, di quest'uomo di alta coscienza, il quale, con una sincerità, una modestia, una potenza, una persistenza, una sagacia, un accorgimento e un metodo impareggiabile si sforza per trovare e dire, qual'è in se stessa, la verità. » Cotesto uomo semplice e modesto, del quale era nota la profonda religiosità, rinnovava davanti ai suoi discepoli le audacie metafisiche dei Fichte, dei Schelling, degli Hegel, difendeva la libertà pura, affermava l'identità dell'ideale e del reale, proprio mentre nelle sfere accademiche e intellettuali dominavano il positivismo del Comte, il determinismo meccanico del Taine, e, ormai sul crepuscolo ma tenacemente abbarbicato alle cattedre universitarie, il timido spiritualismo di Victor Cousin. Egli insegnava che « la filosofia non è per nulla una scienza già fatta, neanche ne' suoi principî, in quanto lo studio di tali principî costituisce per l'appunto il suo oggetto; ciò che esiste, ciò che è suscettibile d'una potenza sempre maggiore e di un continuo rinnovamento, è lo sforzo per filosofare »; e descriveva ai suoi ascoltatori un

modo di filosofare, che nella percezione sensibile si sforza di rinvenire l'io, il soggetto capace di provare dolore e piacere, dotato di tendenze e di spontaneità; ma, dimostrata poi l'insufficienza di questo metodo, additava nella riflessione, nel pensiero, un punto di vista più alto di quello meramente psicologico, dacchè il pensiero è la coscienza non delle cose, ma della verità e dell'esistenza stessa delle cose, come quello che converte i semplici stati soggettivi in esseri esistenti per se stessi e per tutti i soggetti. Questa spontaneità assoluta dello spirito, creatore d'ogni verità e d'ogni realtà, il maestro la constataba nella deduzione incessante dell'idea di essere, o di verità, da se stessa, deduzione il cui duplice simbolo è l'istante sempre simile a se stesso e precedente se stesso all'infinito, e la lunghezza, di cui ogni parte presuppone una parte simile all'infinito; raggiunto così lo spazio e il tempo, l'essere, reagendo sulle proprie produzioni, diventa determinazione dell'omogeneo mediante l'omogeneo, ossia necessità meccanica o causalità; ma l'esistenza astratta tende a porre, sorpassandosi, l'essere concreto, e questo si simbolizza nell'intensivo delle sensazioni e nella simultaneità della seconda dimensione dello spazio, in guisa da apparire a se stesso come dato nei propri simboli, come volontà d'essere e finalità. La libertà si presentava come coronamento di questo lungo processo: dopo essersi cercato nella necessità, come nella propria ombra, e nella volontà, come nel proprio corpo,

il pensiero, conciliando l'essere concreto e l'astratto, si ritrova infine nel pensiero per se stesso o riflessione individuale. « Il miracolo della natura, in noi e fuori di noi, è l'invenzione o la produzione delle idee. » « Ogni idea nasce dal nulla, come un mondo. »

Taluni di questi concetti, nonchè il procedere deduttivo e astratto, riappariranno nel primo libro di Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, scritto sotto la viva impressione dell'insegnamento del Lachelier, e quando non s'erano per anco sovrapposte nel suo spirito altre influenze di natura diversa.

Non minore importanza sul pensiero del Nostro ebbe, in quel tempo, il Ravaisson, al quale è appunto dedicato il libro sulla contingenza, come « *hommage de reconnaissance et de dévouement* ». Nel Ravaisson egli ammirava il pensatore che aveva offerto a lui, che allora l'andava confusamente cercando, una filosofia fondata sulla riflessione della coscienza, una filosofia che, ad un tempo, ristabiliva il pensiero nelle sue più alte aspirazioni e chiamava altresì il cuore ad avere la sua parte nella ricerca della verità. E lo riconobbe poi sempre come iniziatore di quel metodo che cerca la conoscenza delle leggi dello spirito non soltanto nella introspezione, ma anche nello studio degli oggetti che lo spirito ha creati per suo uso, come la scienza, l'arte, la religione; tenendosi sicuro che la sua influenza si farà sentire fino a tanto che l'uomo, riflettendo sulla propria condizione, « avrà

ragione di chiedersi se il suo destino consiste nell'abbandonarsi passivamente al corso delle cose, e a lasciarsi governare dalla materia, o a creare, mettendo in gioco le forze spirituali, un ordine di cose più bello, più vero, migliore di quello in cui ci pone la natura ».

Oltre l'ispirazione generale, più d'un insegnamento del Ravaisson si ritrova nella dottrina del Boutroux. Basti qui ricordare la distinzione tra spirito di geometria e spirito di finezza (che nel Boutroux diventerà distinzione tra *l'esprit scientifique* e *la raison*), il primo dei quali procede discorsivamente; per concatenazione di pensieri, e dà luogo alle scienze laddove il secondo è essenzialmente intuitivo, coglie « con un solo colpo d'occhio » il reale nella sua interiorità, e da lui dipendono la filosofia, la religione, l'arte. Applicando dunque alla filosofia il metodo di conoscenza che le è proprio, il Ravaisson dimostra che la materia deve considerarsi non già come una realtà a sè, ma come una degradazione dello spirito: in essa appare, diffuso nelle forme dello spazio e del tempo, ciò che Dio, libertà assoluta, concentra di esistenza nella sua immutabile eternità. Le leggi profonde delle cose non sono, perciò, leggi meccaniche, bensì leggi morali ed estetiche, che, in ogni essere, operano al modo di un principio di organizzazione interna, che lo fa tendere verso un ideale superiore di armonia, di bellezza, di perfezione. L'universo ci mostra dovunque un progresso incessante

dal semplice al complesso, dall'imperfetto al perfetto. La necessità è in esso soltanto un'apparenza, la spontaneità e la volontà ne costituiscono la realtà vera. Alle scienze spetta lo studio dell'ordine materiale delle cose, della loro esterna e però relativa necessità; alla metafisica la rivelazione dell'attività vivente dello spirito, che opera nell'interno di tutti gli esseri e di tutte le cose.

§ 3. — Ormai stabilmente orientato nel suo pensiero, il Boutroux, uscito *agrégé* di filosofia della Scuola Normale nel 1868, ottiene nell'anno successivo una borsa di studio in Germania. Rimane quivi (Heidelberg) due anni, seguendovi le lezioni dello Zeller, del quale doveva poi divulgare in Francia e in Inghilterra la notissima storia della filosofia greca. Ma, pure ammirando il meraviglioso sviluppo del pensiero speculativo tedesco, pure studiandone la letteratura (Goethe fu il suo poeta prediletto, e ne citava a memoria i versi nelle conversazioni e nei corsi) e apprendendone la lingua, così da parlarla come la propria e, com'egli diceva « penser en allemand », non se ne lascia assorbire al punto da dimenticare la propria cultura e perdere la libertà del giudizio. Egli ricorderà poi a lungo la sorpresa sgradita provata un giorno, ascoltando lo Zeller cominciare così la lezione: « Oggi noi costruiremo Dio »; e la sorpresa ancor più dolorosa d'una lezione del Treitschke, che predicava con voce violenta la necessità d'una guerra

contro la Francia per raggiungere l'unità tedesca. Alla stessa storia dello Zeller egli farà poi il rimprovero d'essere troppo impersonale, di non riuscire a commuovere; come vedremo or ora, troppo diverso era il suo modo d'intendere la filosofia e la sua storia, per poter approvare un'opera dottissima bensì e accuratissima, ma nella quale « l'auteur s'est interdit de ressusciter son modèle par l'art, en même temps qu'il l'analysait par la science. »

Lo scoppio della guerra franco-tedesca nell'anno successivo, gl'impedisce di iscriversi all'Università di Berlino. Nominato professore di filosofia al liceo di Caen, vi stringe intima amicizia con Giulio Tannery, che, più d'una volta, ebbe ad ammirare la competenza dell'amico nel campo delle scienze, e a riconoscere la benefica influenza che un filosofo puro può esercitare sullo spirito di un matematico. A Caen, nella tranquillità provinciale, prepara in tre anni la tesi di dottorato, che sostiene a Parigi il 2 dicembre 1874. La tesi è quel celebre libro sulla contingenza delle leggi di natura, giunto oggi alla nona edizione, che dovrà farlo noto in tutto il mondo.

Professore per due anni alla facoltà di lettere di Montpellier, indi per un anno a quella di Nancy, qui conobbe e sposò, il 9 ottobre 1878, M.^{lle} Aline Poincaré, sorella del grande matematico e sottile filosofo Enrico Poincaré, cugina di Raimondo Poincaré, già Presidente della repubblica, poi battagliero Presidente del Consiglio dei Ministri, e di Luciano Poincaré,

morto da qualche anno, rettore dell'Università di Parigi.

Questo matrimonio costituì non pure un felice evento della sua vita privata, ma fu oltremodo benefico e fecondo per il suo pensiero. Uno degli atteggiamenti più caratteristici della filosofia francese, e non della francese soltanto, dalla seconda metà del secolo scorso in poi, è la reazione idealistica contro la scienza. Nei secoli precedenti, a principiarsi dal Rinascimento, l'anti-intellettualismo aveva più d'una volta aggredito l'intelligenza, la ragione, negandole la capacità di costruire, con le sole sue forze, dei sistemi assoluti; ma la fiducia nella scienza positiva non aveva mai vacillato, chè anzi, col crescere del numero e del valore delle sue conquiste, s'era sempre più rafforzata la tendenza a scorgere in essa non pure l'unica forma di conoscenza della natura, ma ancora il fondamento sicuro d'una visione generale dell'universo. In questo tempo, invece, l'anti-intellettualismo si rivolge contro la stessa scienza, contro la stessa intelligenza come mezzo di interpretazione della natura. Il rigido determinismo meccanico a cui la scienza sembrava dar capo, la svalutazione della attività del soggetto come principio autonomo di svolgimento, la negazione d'ogni cambiamento qualitativo, erano ormai in troppo profondo dissidio con le aspirazioni più profonde dei tempi nuovi. Si sottopose per ciò la scienza al più severo esame, non solo per quello che riguarda i risultati delle sue in-

vestigazioni, ma altresì nei suoi metodi e nei suoi presupposti gnoseologici. Da questa critica, condotta non soltanto da filosofi puri ma anche da scienziati, il suo valore obbiettivo di conoscenza uscì, o parve uscire, annullato. Nelle sue leggi non si volle vedere più se non delle formole convenzionali per riassumere delle esperienze e degli stromenti pratici per agire sulla realtà; altri, specie filosofi, andarono più oltre e vi ravvisarono dei semplici simboli dell'attività originale e creativa dello spirito. Troppo nota è la parte avuta dal Poincaré in questa critica della scienza. Ancora studente quando i legami di parentela e di intima amicizia lo legarono al Boutroux, non è dubbio alcuno che egli ne abbia ricevuto una spinta decisiva in codesto suo atteggiamento e nelle analisi ingegnosissime che lo condussero ad affermare la libertà costruttiva dello spirito nelle matematiche, il conseguente valore convenzionale di queste discipline, il carattere approssimativo, ipotetico, delle teorie e delle leggi fisiche. È ancora probabile che dal commercio spirituale col Boutroux abbia tratto il principio della irriducibilità delle varie sfere del reale, e della conseguente diversità dei metodi delle scienze, nonchè l'idea che un impulso estetico sia nel fondo d'ogni ricerca della verità e la diriga e la signoreggi imprimendole una orientazione extrarazionale; ed è verosimile del pari che il Boutroux, già orientato in tal senso, deve aver approfondito, al contatto del suo giovane *beaufrère*, quella cultura scientifica e matematica che,

alcuni anni più tardi, appare nella seconda delle sue opere fondamentali: *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*. Opera che si distingue dalla precedente non tanto nel disegno e nelle conclusioni, quanto, per l'appunto, nel procedimento. Il quale, da deduttivo e aprioristico, si è fatto induttivo e analitico, e, financo nel rigore del linguaggio, si colloca sul medesimo terreno della scienza.

§ 4. — Nel 1877 vien nominato *maître de conférences* alla Scuola Normale, dove succede al Lachelier. Nel 1885 entra nella facoltà filosofica della Sorbona, da prima incaricato d'un corso complementare di filosofia tedesca; poi, dal 1888 in avanti, titolare di storia della filosofia moderna. Nel 1898 viene eletto membro dall'Istituto (accademia di scienze morali). Chiamato nel 1902 alla direzione della Fondation Thiers (un istituto di studi superiori per i giovani già *agrégés*, che vi si preparano al dottorato e vi compiono ricerche scientifiche) è poi eletto, nel 1914, membro dell'Accademia francese, dove è ricevuto con un discorso di Paul Bourget.

L'efficacia del suo insegnamento, interrotto spesso dalle malattie, sulle giovani generazioni francesi è stato grandissimo, paragonabile solo a quella esercitata prima dal Lachelier, poi, dopo il 1900, dal Bergson. Parlava lento, col medesimo linguaggio elegante e nitido dei suoi libri, senza note, sorretto da una memoria di ferro, che lo guidava con sicurezza non

pure nello sviluppo dei ragionamenti, ma anche nella citazione dei testi. Preparava i suoi corsi lentamente, con amore. Uno dei più celebri fu quello sul Pascal; l'anfiteatro rigurgitava di uditori, molti dei quali dovevano assieparsi nei corridoi. E chi ha letto il libro nel quale raccolse coteste lezioni, può rendersi conto agevolmente dell'entusiasmo dei suoi ascoltatori. Esso costituisce, insieme all'altro mirabile saggio su Socrate, una delle più vive e amorose e fervide ricostruzioni, che la moderna storia della filosofia ci abbia dato. La personalità complessa, meditativa, appassionata del Pascal vi rivive con una fedeltà e una freschezza e un'evidenza insuperabili. Bastino, per provarlo, queste poche righe nelle quali è descritta, o meglio rivissuta nel momento culminante, la conversione del Pascal: «Devant cette vérité (*Dio*), plus de place pour le doute, plus de preuves à demander. Certitude, certitude! La certitude du sentiment et du cœur, celle qui est immédiate et absolue: celle qui vient de la vue, et non du raisonnement. Joie, paix. L'âme enfin en possession de cet object, vraiment digne d'elle, qu'elle cherchait à travers tous ses attachements grandeur de l'âme humaine. Ce n'est plus une chimère, Dieu en y rentrant y restaure l'harmonie. Joie, joie, joie, pleurs de joie!» Gli è che il Boutroux, che già aveva provato simpatia per il misticismo caliginoso di un Jacob Böhme, doveva sentire un fascino profondo per l'autore dei *Pensieri*; e nessun soggetto poteva prestarsi meglio a mostrare il valore

concreto della sua concezione della storia della filosofia.

Per il Boutroux la filosofia, attingendo le sue ispirazioni profonde non solo dalla intelligenza, ma anche dal sentimento e dalla volontà, è opera personale, che, in un certo senso, non si trasmette. Per comprendere un sistema filosofico bisogna dunque penetrare nell'intima personalità del filosofo, imbevsi del suo spirito, dividere le sue emozioni, godere con lui dell'armonia nella quale la sua intelligenza s'è riposata. L'analisi scientifica o il puro intelletto non bastano. Occorre una intuizione fervida e amorosa, un abbandono di sè, che egli descrive lucidamente in un passo del suo *Pascal*: « *Pascal avant d'écrire se mettait à genoux, et priait l'Être infini de se soumettre tout ce qui était en lui, en sorte que cette force s'accordât avec cette bassesse. Par les umiliations il s'offrait aux inspirations. Il semble que celui qui veut comprendre un si haut et rare génie dans son essence véritable doive suivre une méthode analogue, et tout en usant de l'érudition de l'analyse et de la critique, qui sont nos instruments naturelles, chercher, dans un docile abandon à l'influence de Pascal lui même, la grâce inspiratrice qui seul peut donner à nos efforts la direction et l'efficace.* »

La scuola e la scienza sono ben lungi dall'assorbire tutta l'attività del Boutroux. Ogni anno trascorre parte delle vacanze estive visitando l'Italia set-

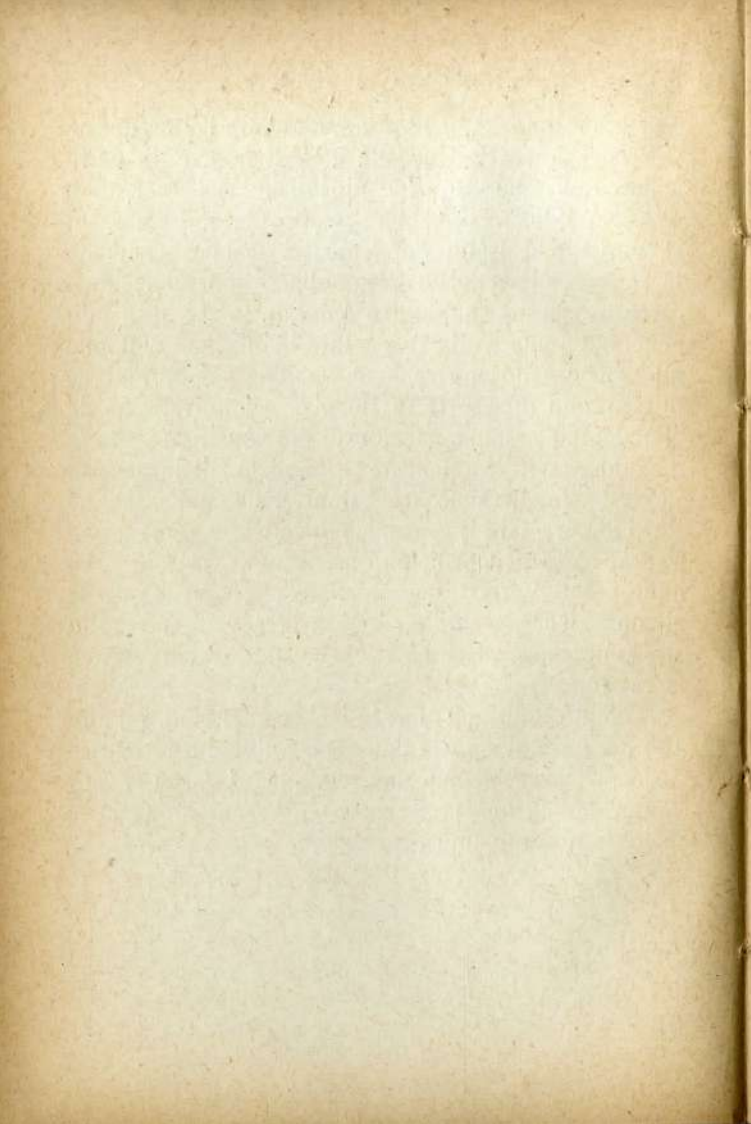
tentrionale e i laghi lombardi, la Baviera, il Tirolo, l'Engadina, l'Olanda. Col diffondersi delle sue opere all'estero, egli è chiamato ovunque per tener conferenze o partecipare a cerimonie accademiche. Nel solo anno 1904 parla all'Università di Glasgow, all'Accademia delle Scienze di Berlino, alla Royal Society di Londra per la riunione internazionale delle Accademie; riceve il dottorato d'onore a Oxford e soggiorna a Ginevra per il Congresso di filosofia, leggendovi la memoria *Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie*. Non minore attività spiega negli anni successivi. Basti qui ricordare il viaggio a Roma del 1909, durante il quale partecipa, come membro straniero, a una seduta dei Lincei; le dodici conferenze del 1910 a Boston, la visita al James, il ricevimento all'Università di Columbia; le conferenze del 1913 al Collegio romano e alle *Lecture Fogazzaro* a Milano (col Fogazzaro aveva stretto intima amicizia e chi scrive queste pagine ricorda ancora l'entusiasmo col quale il romanziere vicentino, pochi mesi prima di morire, gli parlava del Boutroux e del suo ultimo libro *Science et religion*); le conferenze del medesimo anno all'Università di Copenhagen, all'Esposizione di Gand e nei grandi centri universitari americani di Columbia, di Yale, di Harvard; le conferenze del maggio 1914 a Berlino e a Jena, a il suo pellegrinaggio di antore a Weimar, per salutare l'ombra del suo Gœthe — due mesi prima dello scoppio della guerra.

§ 5. — La guerra europea fu il grande avvenimento tragico della sua vita. La brutale aggressione germanica, la violazione dei trattati, le distruzioni sistematiche e le crudeltà selvagge delle soldatesche imperiali; l'approvazione data a tutto ciò, pubblicamente, da quegli stessi intellettuali ch'egli aveva in buona parte conosciuto personalmente, gettarono lui, imbevuto di cultura tedesca, da prima in uno stato di stupore profondo e quasi incredulo, poi di viva indignazione, che si tradusse praticamente in una nuova febbrile attività. Quell'esile corpo, già piegato dagli anni, parve acquistare una novella vitalità. Egli si prodigò senza risparmio per sostenere con articoli e conferenze la resistenza dei suoi concittadini, per denunciare al mondo i delitti della Germania, per alleviare i dolori della guerra. Organizzò un'ambulanza modello alla Fondazione Thiers, presiedette il comitato franco-inglese, tenne affettuosa corrispondenza con gli antichi allievi, che gli scrivevano dalle trincee, e, già settantenne, cominciò a studiare l'inglese, la lingua dei nuovi alleati, imparando a memoria venticinque parole al giorno!

Ma, filosofo sempre e avanti tutto, volle scrutare la conflagrazione orrenda nel suo dinamismo spirituale. Il frenetico imperialismo tedesco gli apparve la conseguenza dello sviluppo mostruoso di certi elementi della filosofia kantiana; sviluppo che, se non era necessario, era possibile, tanto da diventar reale a traverso Fichte, Schelling, Hegel, fino a sboccare in

Treitschke e in Ostwald. E ne trasse, tra l'altro, queste due conseguenze: 1.° Dalle idee ai fatti, e in particolar modo dalle dottrine filosofiche alla realtà sociale e politica, esiste, per quanto sconosciuto, un rapporto di causalità efficiente; certe idee, seminate in un certo terreno, vi germogliano concretamente e diventano realtà tangibili e temibili. 2.° Le idee non sono fatte una volta per tutte, come si suppone allora che sono storicamente valutate sui libri: esse posseggono una sorta di potenza evolutiva, che le conduce ad assumere le forme più impensate, specie quando venga a mancare lo spirito di misura, la modestia intellettuale, la ragione. Faust ebbe dunque torto di spregiare la ragione e di scrivere: *Im Anfang war die That*, in principio era l'azione. No, in principio era il Verbo; a quel modo che la ragione è, ad una, pensiero vita e potenza creatrice, nel modo stesso nessuna creazione è vera e valida se non esprime la ragione.

Emilio Boutroux morì la mattina del 22 novembre 1921, tre anni dopo la fine della conflagrazione mondiale. Si spense lentamente, circondato dai suoi cari, confortato da una certezza che, forse, esaurisce in se medesima il suo immenso valore.



II. — LA DOTTRINA FILOSOFICA

SOMMARIO: § 1. Le varie specie di necessità e la contingenza. — § 2. Contingenza della psiche rispetto all'organismo. Il libero arbitrio. — § 3. Valore della matematica e delle leggi scientifiche.

§ 1. — Chi abbia letto, con la dovuta attenzione, il capitolo precedente, possiede già un concetto della filosofia del Boutroux, nella sua ispirazione generale. Essa è uno dei tentativi più appassionati, condotto con dialettica ingegnosissima e sottile, di frantumare la rigida uniformità meccanica della natura per mettere al suo posto la spontaneità creatrice dello spirito. Tentativo la cui peculiare importanza sta nel non operare dal di fuori, scindendo, come Kant, i due regni della libertà e della necessità, o collocando la discontinuità nei fenomeni al modo del Renouvier, ma nel porsi sul medesimo terreno della scienza, della quale sono discussi i principî, i metodi, i risultati, per mostrare che tutti racchiudono, anzichè il determinismo, la contingenza.

La scienza imprigiona tutta quanta l'esistenza, non esclusa l'umana e la morale, nelle morsa di una ferrea necessità. Questa necessità si rivela di tre specie

o gradi: la necessità assoluta o analitica, che può dirsi altresì logica e consiste nell'implicazione di un'idea in un'altra, dalla quale può dunque ricavarsi per via di semplice analisi; la necessità sintetica *a priori*, che può dirsi anche esteriore, in quanto pare realizzata nella natura medesima, cosicchè sembra non possiamo pensare la natura senza di essa; e la necessità *a posteriori*, che può dirsi anche induttiva, come quella che sembra testimoniare, tra i fenomeni, un costante e rigoroso legame di fatto. Orbene: esaminate a fondo, nella loro applicazione, le tre forme della necessità si convertono precisamente nel loro opposto, vale a dire in tre forme di contingenza. Perchè non è possibile nè ricavare analiticamente, le une dalle altre, le varie leggi naturali; nè osservare la verifica rigorosa delle leggi stesse nei fatti; nè escludere che principî teorie e leggi scientifiche, prese ciascheduna in sè, si rivelino come invenzioni dello spirito, ingegnose e personali, creazioni artistiche piuttosto che frutto della necessità.

Passiamo in rassegna i diversi dominî della natura. Il più elementare di tutti è quello dell'essere, dell'esistenza. Potremmo avere, della natura, una più semplice idea, dell'idea del suo essere, del suo esistere? Ma essa non è affatto necessaria. L'essere non può derivare, in effetto, che dal possibile: tale derivazione, per altro, non può venir dimostrata nè in via analitica, dacchè l'essere involge qualche cosa più del possibile, ossia, per l'appunto, l'esistenza; nè *a priori*, poichè

le due nozioni sono correlative; nè *a posteriori*, poichè l'esperienza ci prova che infinite cose sembrano possibili e non sono, o furono possibili e non sono più.

Se tutti i fenomeni fossero, per davvero, congiunti tra loro dalla legge della causalità, si potrebbe almeno, posto che qualche cosa esiste, dimostrare che questo qualche cosa inchiude in sè la propria necessità. Ma, a sua volta, il legame causale non è dimostrabile nè analiticamente, nè sinteticamente. Perchè dall'idea di un fatto non si può estrarre quella di un altro fatto, che l'abbia prodotto; e perchè, meglio ancora, l'esperienza non può mai assicurarci che l'effetto non avrebbe potuto esser disforme da quello che è. V'ha, nel nesso causale, una specie di contraddizione interna: perchè la causa potesse determinare, e spiegare, l'effetto, dovrebbe contenere in se medesima quei caratteri nuovi, eterogenei, mercè i quali l'effetto si distingue dalla causa; ma, se li contenesse per davvero, l'effetto non si distinguerebbe più dalla causa. I cangiamenti della natura dipendono, sì, gli uni dagli altri, ma non sono determinati compiutamente gli uni dagli altri. Le leggi non dominano dunque, necessariamente, i fenomeni. Le leggi costituiscono piuttosto il ritmo del loro movimento, sono l'alveo dentro il quale scorrono: essi l'anno scavato, ancorchè lo seguano.

§ 2. — La medesima contingenza è dato constatare, in virtù dell'identico metodo, nel passaggio da

una forma d'esistenza ad una più alta, dalla materia brutta ai corpi, dai corpi agli esseri viventi, dagli esseri viventi agli esseri pensanti, all'uomo. Tra ciascuna di queste fasi del reale e la superiore non esiste trasformazione graduale, ma un vero e proprio salto. Ogni mondo possiede, e in se medesimo (perchè la sua quantità d'essere non è nè permanente nè necessaria) e rispetto agli inferiori un elemento di novità, di spontaneità, di contingenza, elemento che aumenta quanto più ci si eleva nella gerarchia degli esseri.

Fermiamoci alcun poco sull'ultimo passaggio, che ci interessa più d'avvicino.

Par stabilito, in modo certissimo, che ogni pensiero, ogni sentimento, ogni impulso volitivo, ogni fatto psichico insomma, ha la propria condizione d'esistenza in un fatto fisiologico determinato. Ma ciò non giustifica per nulla l'assorbimento del primo nel secondo, perchè quello, cioè il fatto psichico, possiede un carattere che a questo manca: la coscienza. Ci si trova quindi a fronte di quest'alternativa: o si introduce artificialmente la coscienza nel fatto fisiologico da cui s'argomenta di dedurla, o si è impotenti a farla germinare, per via d'analisi, dal fatto fisiologico. E, per vero, la coscienza è in se medesima un fatto irreducibile, che si distrugge analizzandolo. E' un principio siffattamente profondo di elaborazione dei fenomeni, che la conoscenza di trasformazioni precedenti non può darne un'idea. E' un elemento nuovo ed eterogeneo nell'universo, una crea-

zione. Perciò il legame con la vita organica, che la coscienza involge, è contingente, almeno dal punto di vista logico. Si può dimostrare che è necessario dal punto di vista dell'esperienza? Ma per provare siffatta tesi, non basta far vedere che la coscienza esiste sempre che si realizzino certe condizioni organiche. Resta a constatare se tali condizioni non siano suscitate dalla coscienza stessa: ipotesi ammissibile, se le leggi della vita sono contingenti. Appare in effetto sempre più temeraria la pretesa di spiegare, con le sole leggi della fisiologia generale, tutti i fatti nervosi che sembrano condizioni della coscienza, eccitazione e scarica neurilica, sinergie nervose, memoria cellulare e via dicendo. Non è dunque lecito credere, che la coscienza stessa ponga quelle condizioni fisiologiche peculiari, senza le quali non potrebbe manifestarsi? L'aurora annunzia il sole, perchè emana dal sole.

Ma se, di tal guisa, i fatti psichici sono contingenti rispetto agli organi, non potrebbe la necessità signoreggiare nella coscienza medesima dell'uomo?

Un numero cospicuo di fatti, di esperienza universale, sembra persuadere che la legge della conservazione dell'energia ha il suo impero anche nell'anima. Ora, se la quantità di energia psichica o mentale rimane sempre identica nell'essere pensante, ogni contingenza dell'agire umano scompare per lasciare il posto alla più rigida necessità. E' evidente, per altro, che tale necessità non può esser data nè ana-

liticamente, nè sinteticamente *a priori*, ma soltanto come necessità di fatto, di esperienza. Da questo punto di vista, per provare che la quantità d'energia psichica è costante in ogni uomo, sarebbe d'uopo ricondurre tutte le successioni psichiche a un modo di successione elementare, esattamente determinato, del quale si dimostrerebbe la permanenza. Impresa disperata. La irreducibilità dei conseguenti agli antecedenti psicologici, che si ritrova financo nelle emozioni più semplici, nelle idee più elementari, trionfa come assoluta contingenza nelle determinazioni volontarie. Le quali, pur seguitando alla riflessione sui motivi, racchiudono sempre un elemento nuovo rispetto ai motivi: il consenso della volontà a quel dato motivo piuttosto che a un altro. Il motivo non è dunque la causa piena e completa dall'atto volontario. Se può sembrare che siasi imposto il motivo più forte, è perchè tale ci si mostra, per l'appunto, il motivo scelto dalla volontà. Non accade soventi volte che la volontà renda praticamente preponderante un motivo, il quale, teoricamente, non era la risultante delle forze che spingevano l'anima?

Anche nelle azioni volontarie, non è dubbio, si dà una costanza, una regolarità, di cui la statistica fa tesoro per costruire le sue leggi. Questa regolarità, analoga in qualche modo alla uniformità del mondo fisico, è sempre stata un argomento prediletto dai deterministi per negare la libertà del volere umano. Noi vedremo fra breve che ben altra è la

portata reale del fatto: la fissità della legge, anzichè un corollario della causalità meccanica, non è che la espressione della fissità dell'ideale. D'altro verso, la legge della conservazione dell'energia, che nelle regioni inferiori si attua in tutto un sistema, dentro il quale ogni agente particolare si trova pressochè assorbito, nell'umanità vien frazionandosi in una moltitudine di leggi distinte, ciascuna delle quali è propria a ciascun individuo. E, nell'individuo stesso, la legge si fraziona e si suddivide ancora in leggi vie più particolari, per guisa che l'individuo, divenuto per se stesso il solo genere al quale la legge si applichi, ne diventa anche il padrone.

§ 3. — Esaminiamo più a fondo codesta nozione di legge.

Si dànno due gruppi di leggi, e quindi di scienze: statiche ed astratte le une, concrete e dinamiche le altre. Le prime (leggi logiche, meccaniche, fisiche) partecipano tutte del legame matematico, esprimono una necessità rigorosa, ma sono impotenti a farci conoscere l'individuale, il modo effettivo di realizzarsi dei fenomeni. Il determinismo scientifico, da Cartesio in poi, riposa sul principio che le matematiche sono perfettamente intelligibili e si applicano in modo esatto alla realtà: basta osservarle attentamente, per persuadersi invece che le matematiche si appoggiano su nozioni brute e impenetrabili, e che la loro applicazione all'esperienza è possibile solo mercè una

limitazione arbitraria a quella sola parte di essa, che è passibile di misura. Il medesimo vale per la logica. La quale, a malgrado della sua funzione indispensabile nel conoscere, è scienza astratta, che costruisce dei quadri nei quali l'esperienza è chiamata a mettere un contenuto, ma che tradisce il suo officio quando pretende erigere le proprie astrazioni in verità assoluta e in principio creatore di quella realtà da cui, per contro, ha avuto nascimento. I suoi quadri, i suoi concetti, i suoi processi, non si sovrappongono alla realtà che in modo contingente, e non si svolgono gli uni dagli altri che in modo parimente contingente. Lo stesso sillogismo esclude la necessità dell'applicazione dei caratteri del genere alla specie e all'individuo contenuto nella specie; perchè gli individui, quale l'esperienza ce li offre, non sono mai identici ma solo somiglianti tra loro, cosicchè la conclusione, basata sopra l'analogia di un individuo con altri, è probabile, non certa.

Le seconde (leggi biologiche, psicologiche, sociali) riguardano quegli esseri concreti, dai quali la matematica, e la logica, debbono far astrazione. Non avendo altro fondamento che l'esperienza, e legando tra loro fenomeni eterogenei, fa loro difetto il carattere della necessità. Sono, in breve, leggi storiche, leggi di cangiamento, che, siccome tali, non possono ridursi a semplici relazioni matematiche senza annientare i loro oggetti nell'astrazione, e non possono arrestarsi a un dato punto in siffatta riduzione, senza

lasciar fuori qualche cosa di irreducibile — per esempio, nella psicologia lo spirito stesso.

Da tutto questo discende una conclusione inevitabile: che altro è determinismo, altro è necessità. Le circostanze che determinano un fatto esprimono sempre un dato di fatto, un ordine di apparizione nel tempo, e nulla vieta di pensare che una causalità libera potesse inserirvisi. Più ci accostiamo alle realtà concrete, alla vita, al pensiero, abbandonando le astrazioni matematiche, più aumenta il grado di determinazione, ma di tanto diminuisce la necessità: un fatto biologico è più determinato, nei suoi caratteri e nella sua natura, di un fatto fisico, ma il processo della sua apparizione è meno intelligibile, cioè meno necessario logicamente. Per tal guisa, o necessità senza determinismo, o determinismo senza necessità: questo il dilemma.

Ma se le leggi della scienza non sono imposte nè dalla costituzione obbiettiva della natura, nè dalla costituzione soggettiva del nostro spirito, quale la loro origine e la loro funzione?

Esse sonò una sorta di compromesso tra le opposte tendenze dell'intelligenza e della natura: quella vuole unità e immutabilità, per poter fissare in rapporti permanenti e intelligibili il fiotto caotico e mobile delle esperienze; questa, all'incontro, è agitata da una irrequietezza che è varietà, vita, movimento. Per venire a capo di pensare le cose, per potersi assimilare i fenomeni, il nostro spirito deve inventare dei

simboli, dei metodi, che partecipano un po' dell'una e un po' dell'altra tendenza. Le matematiche, a cagion d'esempio, risultano da un lavoro mentale di generalizzazione, che consiste nell'inventare assiomi e definizioni capaci di far sì che le dimostrazioni si svolgano col minor numero di lacune e con la massima continuità possibile. Le formole matematiche si risolvono in artifici per superare le differenze qualitative. Ne viene che altre matematiche, diverse dalla nostra, sarebbero possibili. Noi teniamo alla nostra unicamente perchè ci porge il mezzo più facile e più semplice per comprendere i fenomeni esteriori.

III. - DALLA CONTINGENZA ALLA LIBERTÀ

SOMMARIO: § 1. Dalla contingenza alla libertà: la finalità divina del reale. — § 2. Religione e scienza. Spirito e natura.

§ 1. — Ma se le formole matematiche, e le leggi scientifiche in generale, sono dei meri artifici, dei compromessi, delle invenzioni, può la nostra mente crearle arbitrariamente, a proprio capriccio?

Il problema è di grande momento, perchè, in caso affermativo, nel caso cioè che le leggi traducano un semplice gioco dello spirito, naufraghiamo in pieno scetticismo, la nostra conoscenza del reale diventa un mito, non v'ha più divario tra scienza e arte, tra intelletto e fantasia. Per sfuggire a queste disastrose conseguenze, i sensi e l'intelletto non bastano. Occorre far appello a una facoltà più elastica, più vasta, che raccolga e fonda in una sintesi vivente tutte le energie dello spirito e sappia discernere nelle cose non solo i rapporti meccanici, ma anche i morali e gli estetici. Questa facoltà è la ragione. Essa ci addita sotto la contingenza la libertà, sotto la crosta materiale della natura esteriore una vita analoga alla nostra, sotto la gerarchia ascendente degli esseri l'esistenza di una finalità, una sorta di attrazione verso

un'ideale di bene e di bello. Le leggi delle cose non sono dunque creazioni arbitrarie della nostra intelligenza ; sono bensì leggi, ma leggi morali ed estetiche.

Questo passaggio dalla contingenza alla libertà vuol essere analizzato più profondamente.

I sensi ci mostrano il cambiamento, ma non lo spiegano. L'intelletto ci rivela all'incontro la permanenza nel cambiamento, e spiega questo con quella. La ragione, organo proprio della filosofia, si studia di vedere se sia dato all'uomo di raggiungere una spiegazione più completa, che lo ponga di fronte alle vere cause e del cambiamento e della permanenza. Ora, di codesta sua ragione l'uomo ha coscienza, sempre che agisce per realizzare un fine che lo attrae, o moralmente lo obbliga : egli ha allora, ad un tempo, la rivelazione sia di un principio spontaneo e creatore, potenza o causa che esiste prima durante e dopo la propria manifestazione, sia della necessità che codesta potenza, per passare all'atto ed essere ciò che vuol essere, si appunti a un fine considerato come termine di perfezione, come degno di essere realizzato. In qual modo non credere che il fine superiore, a cui tende la vita morale, non sia esso medesimo una realtà, la prima delle realtà? Dio è per l'appunto quest'essere, perfetto e necessario, di cui, nel profondo di noi stessi, sentiamo l'azione durante i nostri sforzi per accostarci a lui. Di quest'essere infinito gli esseri finiti sono, in certo senso, l'imitazione. Tutti hanno con lui una certa analogia, mag-

giore o minore a seconda del loro grado di elevazione. E però tutti hanno un ideale da realizzare, accostarsi a Dio, e tutti possiedono un grado di spontaneità, necessario a ciascuno per poter sorpassare se stesso. L'ideale divino, in quanto è un ideale di bene, appare agli esseri come obbligatorio; in quanto è un ideale di bellezza agisce per attrazione. Nel più alto degli esseri creati, l'uomo, la spontaneità perviene alla sua forma più perfetta, il libero arbitrio, o capacità di eleggere tra il bene e il male, tra le azioni che avvicinano a Dio e quelle che ne allontanano: per essa l'uomo può dominare se medesimo e la natura.

Ma codesta spontaneità libera, affascinata in certo modo dai propri atti, quasi realizzassero l'ideale, si lascia dominare dalla ripetizione, così da trasformarsi in abitudine, in tendenza cieca, in automatismo uniforme; e allora, viste dall'esterno, tali azioni non sembrano più che l'espressione di un determinismo inflessibile, così da poter diventare oggetto di computo statistico e di previsione. Negli esseri inferiori accade il medesimo che nell'uomo. Essi pure possiedono una forma di spontaneità, un potere di cangiamento, che se non può esprimersi come libero arbitrio e aspirazione al bene obbligatorio, si traduce non pertanto come aspirazione al bello. Ma in essi pure e più assai che nell'uomo, la spontaneità si converte in abitudine, così da assumere all'esterno l'apparenza di istinti, di forze fisiche e meccaniche, di leggi necessarie.

Ed ecco come, in ogni regione dell'essere, stabilità e spontaneità, permanenza e cangiamento si trovano congiunte. Ma la stabilità è sempre secondaria. Essa esprime soltanto una tappa, una fase morale ed estetica delle cose. E' l'immagine, artificialmente ottenuta, d'un modello vivente e mobile per eccellenza. La spontaneità risiede al fondo stesso delle cose, come possibilità illimitata di perfezionamento morale ed estetico; la necessità non si offre che come simbolo o traduzione astratta dell'azione esercitata dall'ideale sulle cose, da Dio sulle creature. « Il trionfo completo del bene e del bello farebbe sparire le leggi della natura propriamente dette e le sostituirebbe col libero slancio della volontà verso la perfezione, mercè la libera gerarchia delle anime. »

§ 2. — Il valore della religione si appalesa ora in tutta la sua pienezza; e appare manifesto il punto di vista superiore, dal quale il conflitto tra la religione e la scienza può essere conciliato. E' il punto di vista della ragione umana.

La vita nostra, per le sue ambizioni ideali, partecipa della religione; per le sue relazioni con la natura partecipa della scienza: la vita è dunque il legame tra l'una e l'altra. La scienza s'impadronisce, a suo modo, delle cose e dello spirito umano, ma non compiutamente. L'essere delle cose supera di necessità l'essere che la scienza assimila, e lo spirito umano eccede le ^{anche} facoltà intellettuali che la

Scienza

Vita
morale

Religione

scienza utilizza. Si consideri quale si voglia manifestazione della vita, e si vedrà che essa implica altri postulati da quelli che presiedono alle scienze. In generale, laddove postulato della scienza è che tutto accade come se tutti quanti i fenomeni non fossero se non la ripetizione di un fenomeno unico, il postulato della vita può enunciarsi così: agire come se talune tra le infinite combinazioni, tutte identiche per la scienza, che la natura produce o può produrre, possedessero un valore peculiare, e potessero acquistare una tendenza propria a essere ed a sussistere. Questo postulato suppone tre operazioni mentali, che costituiscono le tre condizioni dell'agire umano e, al tempo stesso, le tre fasi di sviluppo dello spirito religioso: la fede, la rappresentazione di un ideale, l'amore.

La fede risposa infatti, consciamente o inconsciamente, sopra l'idea e il sentimento del dovere. Credere, cioè affermare energicamente ciò che non si vede e non si sa, impone alla ragione uno sforzo che esige un motivo, il quale non può essere trovato dalla ragione se non nell'idea del dovere: il dovere è una fede. Codesta fede, essendo una potenza viva e feconda, non può rimanere una pura astrazione, deve tradursi, di necessità, in una rappresentazione accomodata ad esprimere l'idea del dovere e a renderla comunicabile; e però è la rappresentazione dell'oggetto più alto e più perfetto che noi possiamo concepire, così da sorpassare la coscienza e imporsi

ad essa come una rivelazione. Verso questa immagine dell'essere ideale e perfetto l'uomo sente quell'entusiasmo, che è già un sentimento di unione con codesto ideale, di partecipazione alla sua esistenza: è la medesima potenza divina che discende in noi per attirarci verso le sue altezze. Non è di mestieri riconoscere, dunque, che la religione dimora alla radice stessa della vita umana? che all'uomo essa offre una vita più ricca e più piena della vita puramente intellettuale?

A siffatta conclusione si può giungere ancora per altra via: studiando, cioè, il posto dello spirito nella natura e il posto della religione nello spirito.

Che la natura non basti a se stessa e presupponga lo spirito, si prova col fatto che non è possibile, all'uomo, conoscere e comprendere la natura se non riferendola allo spirito. La storia della filosofia, esaminata nelle sue fasi principali, ci mostra, in effetto, che la dottrina della realtà dello spirito resiste a tutti gli attacchi che hanno via via rovesciato i singoli sistemi. La filosofia greca parte dall'idea d'una natura tutta penetrata di divino, ma deve cedere il posto alla filosofia scolastica che applica al divino cristiano, infinito e spirituale, le categorie elaborate dalla Grecia per la conoscenza della natura; a sua volta il teologismo trascendente della scolastica è soppiantato dal razionalismo cartesiano prima, kantiano poi, il quale mostra che l'esperienza genera bensì tutte le nostre conoscenze relative alla natura,

ma presuppone, essa medesima, la ragione. Quanto alla scienza, indagata così nella sua origine come studiata nel suo fine, ci prova del pari che essa suppone un'attività originale dello spirito, creatore di concetti e di simboli adeguati a collegare razionalmente i fenomeni e a formare, del mondo dato, una rappresentazione rispondente a quei bisogni di unità, di semplicità, di universalità, d'imperio sulle cose, che caratterizzano lo spirito.

Orbene: se la natura dipende dallo spirito, se lo spirito possiede delle forze e dei fini che gli son propri, potrà lo spirito limitare la sua attività alla conoscenza della natura? non avrà, esso, una vita propria, superiore alla vita puramente naturale? Che possegga una vita propria è dimostrato, per l'appunto, dalle creazioni originali delle sue attività, cioè dell'intelligenza, dell'immaginazione, della volontà e del sentimento. Tali creazioni sono: la logica e la metafisica, con le quali lo spirito si studia di rendersi conto delle proprie concezioni e del loro rapporto con la realtà assoluta; l'arte, che testimonia nella bellezza l'originalità e la potenza dell'immaginazione; la moralità, vera e propria creazione fatta dalla volontà per mezzo della natura; la religione, verso la quale, più o meno confusamente, s'incamminano tutte le precedenti, come quella che, in quanto attività e perfezione del sentimento, cioè dell'amore, non solo è la più interna dell'anima, ma collega più intimamente un'anima alle altre anime.

Intelligenza

-

Volontà

Immaginazione

Così lo spirito intero, l'anima con tutte le sue attività, la coscienza nostra nel suo fondo, è religiosa. L'ideale vi si forma e sviluppa nello stesso sforzo che facciamo per realizzarlo, a misura che lo perseguiamo. Dio, l'essere degli esseri, è dunque la sorgente della vita dell'anima. Se noi ci amiamo gli uni con gli altri, Dio dimora in noi, perchè Dio è amore, e l'amore è comunione, potere di vivere negli altri.

IV. — INDAGINI STORICHE

SOMMARIO: § 1. Il Socrate vero. — § 2. Giacomo Böhme e la filosofia tedesca. — § 3. La conversione di Pascal.

§ 1. — Conosciamo già il criterio che ispirava il Boutroux nelle sue indagini storiche: collocarsi allo stesso punto di vista del filosofo, seguirlo nei giri spesso tortuosi delle sue meditazioni, penetrarsi del suo pensiero così da poterlo rivivere ed esporre secondo lo spirito e financo secondo lo stile dell'autore medesimo. Metodo che dimanda singolare intuito storico e presuppone non solo un legame di simpatia spirituale per il pensatore o la corrente filosofica presa a studiare, ma ancora un rispetto sacro per il patrimonio mentale altrui. Epperò la sua applicazione è limitata, e, direi quasi, eccezionale. Ne può far testimonio la stessa eseguità della produzione storica del Boutroux. Ma come più onesto, e vantaggioso per gli interessi della verità storica, si rivela esso di fronte al metodo hegeliano, che identificando l'idealismo assoluto con l'assoluta verità, considera tutta la storia della filosofia come l'attuazione d'una specie di piano provvidenziale per l'avvento dell'hegelismo, e di ogni pensatore, di ogni dottrina, di ogni indirizzo fa un

momento, positivo o negativo, del processo del pensiero verso l'idealismo! Quello, il metodo del Boutroux, rende possibili le più fedeli e suggestive e viventi rievocazioni del passato, delle quali ciascuno può sempre trar profitto, a qualsiasi scuola appartenga; questo manomette brutalmente la verità a servizio d'una setta filosofica, e dà del passato una rappresentazione che può valere solo per chi fa parte della setta, o, meglio, di una determinata frazione, destra o sinistra, della setta. Non si vuol certo negare che l'hegelismo, per lo stesso spirito che lo anima, abbia dato un impulso validissimo agli studi di storia del pensiero umano. Ma è del pari indiscutibile che nessuna scuola ha mai perpetrato, in sede storica, un numero così cospicuo di falsi, dei quali nessuno s'è salvato, nè Socrate nè Sant'Agostino, nè Cristo nè Giordano Bruno, nè Kant, nè Vico, nè Rosmini.

Comunque, non di questo dobbiamo occuparci. Ciò che importa ora è di mostrare come il metodo del Boutroux non avrebbe potuto affrontare, in tutta la storia della filosofia, cimento più arduo e più decisivo di Socrate. Come penetrare nell'anima di un filosofo che nulla ha lasciato scritto? Di un filosofo la cui vita e il cui pensiero ci sono pervenuti a traverso testimonianze così diverse (diverse per l'indole dei testimoni, non già per il contenuto, ormai riconosciuto concorde per ciò che riguarda la sostanza) come Senofonte, Platone, Aristotele? La scelta di un punto di vista esterno sembra inevitabile, e, in effetto,

a tale partito si sono sempre appigliati gli storici della filosofia. Ma ciò doveva condurre inevitabilmente a una grande disparità di giudizi intorno al carattere dell'insegnamento socratico e all'idea fondamentale che lo ispirava. Secondo lo Zeller, l'opera di Socrate consiste nell'invenzione di un principio di logica teoretica, il concetto ossia l'universale, considerato come l'oggetto proprio della scienza. Per il Grote, Socrate è un missionario religioso, a cui l'oracolo di Delfo ha assegnato l'impresa di confondere mercè la discussione i falsi sapienti e di costringerli a confessare la propria ignoranza. Per il Fouillée, Socrate è il creatore della metafisica spiritualistica, in quanto sostituisce alle cause meccaniche le cause finali nella spiegazione di tutti quanti i fenomeni, morali e fisici. E così via. Questa divergenza di opinioni ha per l'appunto la sua origine nella diversità dei testi su cui ciascun autore fonda la propria interpretazione: lo Zeller sopra i ragguagli contenuti nella *Metafisica* aristotelica, il Grote sopra l'*Apologia*, il Fouillée sopra il *Fedone*. La preferenza data da ciascun autore ad un testo piuttosto che a un altro, dipende a sua volta dalla loro diversa orientazione mentale. Lo Zeller, antico hegeliano, mira anzitutto a determinare il posto delle dottrine nello sviluppo generale dello spirito umano, e toglie quindi a guida Aristotele, che si dà sempre cura di additare ne' suoi predecessori le idee che hanno preparato le proprie. Lo storico Grote, che vuol determinare il posto degli

uomini nel loro ambiente sociale e politico, deve appoggiarsi specialmente sopra l'*Apologia*, specchio fedele, sembra, della pittura che lo stesso Socrate ha fatto di sè ai propri concittadini. Il Fouillée, interprete della teoria delle Idee, tende a vedere nella dottrina socratica il germe della metafisica platonica, ed è condotto di conseguenza ad appoggiarsi sul testo nel quale Platone medesimo congiunge la propria dottrina delle idee alle speculazioni del maestro.

Qual'è, tra tanti Socrati diversi, il Socrate vero? E' possibile collocarsi al punto di vista di Socrate stesso, per sapere ciò che Socrate ha potuto essere, non per gli altri, ma ai suoi propri occhi? L'apostolo del « conosci te stesso » doveva pur conoscere se stesso !

Che ciò sia possibile, dimostra la lucida monografia del Boutroux, la quale rimarrà senza dubbio una delle più fedeli e profonde ricostruzioni del pensiero socratico. Il Boutroux si affida di preferenza all'autorità di Senofonte, che potè essere accusato d'averci data una conoscenza incompiuta della persona e della dottrina del maestro, non già di averle presentate falsamente, e che, comunque, è dei tre l'unico storico di professione e deve, secondo ogni verisomiglianza, aver tenuto fede a quelle abitudini di fedeltà e di imparzialità che rendono preziose le altre sue opere. E le testimonianze senofontee egli feconda con quelle platoniche e aristoteliche; ma soltanto per porre le questioni, non per risolverle. « Analyser les données

de Xénophon en les enterprétant et les développant par une induction scientifique dont Platon et Aristote fourniront les idées directrices: telle parait être la méthode à suivre pour connaître Socrate d'une manière vraiment historique. » Qual' è dunque, così analizzato, l'elemento centrale del pensiero socratico? La scienza morale. Ma una scienza morale intesa non nel senso astratto o teoretico, bensì come sforzo dello spirito umano per costituire la saggezza senza uscir fuori dall'ambito dei fatti morali, e fecondando l'esperienza morale mercè una riflessione appropriata. L'oggetto delle ricerche di Socrate è la natura umana in ciò che ha di universale e di definibile, è la felicità umana vera e solida, diversa dalla illusoria felicità appoggiata sull'opinione; è l'arte di bene usare con gli uomini e con le cose umane non solo in certi casi e accidentalmente, ma sempre e sicuramente. La massima socratica « conosci te stesso » è quindi l'esortazione a discendere nel fondo dell'anima propria oltre il particolare e il transitorio, per cogliervi ciò che v'ha d'identico e di permanente, ossia di universale, e che racchiude in sè, ben più delle cose esteriori, le condizioni della nostra saggezza e della nostra felicità.

Socrate non è dunque, semplicemente, il *moraliste bonhomme* di coloro che accettano senza critica il ritratto senofonteo. Egli esamina con spirito superiore di filosofo le due discipline che allora si dividevano gli animi, la fisica e la sofistica; e con ge-

nialissimo intuito accoglie della prima l'idea generale della scienza, della seconda la preoccupazione delle cose umane, rigettando di quella le vane e, a mente sua, sacrileghe speculazioni sopra i fenomeni fisici e le cose divine, condannando di questa l'arte pratica isolata dalla scienza e però pericolosa. Nel concorso intimo, anzi nella reciproca penetrazione della scienza e dell'arte, egli vede la condizione della loro esistenza e della loro utilità. Tale il germe della filosofia socratica. Ma occorre poi elaborare l'idea di scienza, in guisa che potesse accomodarsi alle cose morali, e considerare d'altro verso le cose morali sotto un aspetto tale, che potessero divenire oggetto di scienza. A risolvere questo duplice problema sono rivolte le meditazioni di Socrate, meditazioni il cui risultato si può riassumere in due parole: la dialettica e l'etica.

Ma Socrate non è neanche un filosofo speculativo, che si proponga di raggiungere la scienza dell'essenza delle cose, come vogliono lo Zeller e lo Schleiermacher. Il criterio della scienza, per Socrate, è l'accordo dell'uomo con se stesso e con gli altri. Ora, tale accordo non può trovarsi che nell'universale, meglio nel generale, vale a dire in quelle nozioni comuni, determinate e fisse, che costituiscono il fondamento delle parole, in grazia delle quali è possibile intendersi con se stesso e con gli altri. La scienza ha dunque necessariamente per oggetto il generale: questo il principio nuovo e fecondo, che

dovrà rappresentare per venti secoli la regola dello spirito umano e che gli immediati successori di Socrate, Platone ed Aristotele, amplieranno in maniera da fargli assumere una portata essenzialmente logica e metafisica. Ma in Socrate esso non ha che un valore morale. Dialogo, ironia, maieutica, possesso di sè, amore, refutazione, tutti insomma gli elementi del metodo socratico non si spiegano se non mercè la preoccupazione riflessa ed esclusiva di costituire la scienza delle cose morali. Come conoscere l'uomo se non conversando con gli uomini? Come venire a capo di confonderli con l'ironia intorno a principî fisici e metafisici, che la più parte degli uomini ignora? Che cosa far loro generare se non la saggezza, che posseggono inconsciamente, e come farla generare se non per l'amore e la refutazione? Gli stessi procedimenti socratici, che, più degli altri, sembrano rivolti ad una applicazione teorica universale, la definizione e l'induzione, si spiegano solo in quanto sono rivolti a cercare nel fondo della natura umana una regola per i giudizi e la condotta degli uomini. In breve, la natura e la portata del metodo socratico sono proporzionate esattamente allo scopo che Socrate si proponeva, ossia la costituzione della morale come scienza.

La dottrina concreta di Socrate, a sua volta, corrisponde esattamente all'impiego di codesto metodo. Sono noti i due aforismi nei quali essa è condensata: la virtù è una, la virtù s'apprende. Ma su ciò non

intendiamo seguire l'analisi del Boutroux. L'esposizione fatta è bastevole, crediamo, per mostrare come essa riesca ad illuminare pienamente il carattere, in apparenza contraddittorio, di Socrate. Soltanto l'interpretazione del Boutroux è capace di spiegare come Socrate sia ad un tempo un credente e un libero pensatore, un uomo legato all'ambiente in cui vive e un meditativo geloso della propria indipendenza, un aristocratico e un rivoluzionario, un filosofo e un uomo d'azione.

§ 2. — Al contrario del sorridente filosofo greco, Jakob Böhme, il tenebroso filosofo teutonico, ha scritto molto. Ma per la sua mentalità tedesca, così remota dalla limpidezza cristallina del pensiero ellenico, per il suo esaltamento mistico, per la sua imperfetta cultura, per il linguaggio volutamente oscuro di cui si serve, non è facile davvero valutare la portata reale delle sue elocubrazioni. La sorgente prima del suo sapere è, a dir suo, nelle rivelazioni personali e sovrannaturali. Quattro volte la luce celeste gli è apparsa: egli ha veduto ora il Cristo, ora la Vergine eterna, e in queste fugaci apparizioni ha appreso assai più che se avesse frequentato per anni le scuole. Perciò i suoi libri recano in testa: *geschrieben nach göttlicher Erleuchtung*, scritto per divina illuminazione. Ma il filosofo calzolaio non è privo al tutto di cultura. Conosce la Bibbia e la dottrina di Lutero, ha studiato l'alchimia, ha contemplato con

raccoglimento la natura nei suoi esseri e nei suoi fenomeni, ha letto le opere di Schwenckfeld, nelle quali rifiorisce l'antica mistica, quella del medico Paracelso, che riabilita e divinizza con la sua teosofia profonda la natura annientata dai mistici dell'età di mezzo, e infine i libri, allora assai diffusi, di Valentino Weigel, nei quali le idee di Paracelso sono fuse con le teorie dei mistici anteriori. Tutto questo insieme di elementi riappare nelle sue opere, in una mescolanza caotica di teologia astrusa, di alchimia, di effusioni mistiche, di speculazioni sopra l'incomprensibile e l'inafferrabile, espresse in un linguaggio non meno caotico, nel quale i vocaboli della filosofia, dell'alchimia e della antica mistica sono messi a contributo e piegati a sensi d'una sottigliezza inaudita.

Si comprende agevolmente come gli storici della filosofia, pur riconoscendo in lui uno spirito possente preferiscono relegare le sue opere nel campo della teologia e dell'edificazione cristiana. Il nostro Fiorentino, per modo d'esempio, si limita, nella sua storia della filosofia, a qualificare l'*Aurora*, l'opera fondamentale del Böhme, « strano e buio miscuglio di teologia e di filosofia, con una certa terminologia alchimica attinta ai libri di Paracelso ». Gli storici della filosofia hanno torto, sostiene il Boutroux. Essi s'arrestano davanti ai simboli teosofici e alchimici in cui sono avvolte le dottrine del Böhme, senza cercare di penetrarne lo spirito e il significato interno; ma non è ingiusto tenersi alla lettera per giudicare chi

ha detto e ridetto essere la verità nello spirito non nella lettera? Quegli che legge le opere di Böhme come vogliono esser lette, come l'autore stesso pretende siano lette, non tarda a riconoscere sotto le effusioni religiose un vero e proprio sistema filosofico, sistema che il Boutroux cerca di ricostruire a traverso la tetra e caliginosa mitologia che lo nasconde. Non credo opportuno seguirlo in questa ricostruzione, nè indagare quanto la simpatia intellettuale che lo avvicina al mistico tedesco possa aver contribuito ad elevare la portata metafisica delle dottrine di quest'ultimo. Certo, chi s'è avventurato talvolta nella selva tenebrosa dell'*Aurora*, e se n'è ritratto sgomento e deluso, può avere qui la rivelazione di un Böhme ignorato, e trarne incitamento a ritentare la prova.

Di maggior interesse parmi il giudizio del Boutroux circa le relazioni della dottrina del Böhme con la filosofia tedesca.

E' noto che il dottor Walter, amico e ammiratore del Böhme, letta la *Psicologia vera* ne salutò l'autore col nome di *philosophus teutonicus*. E' esatta questa denominazione? Chi si ferma alle apparenze superficiali, può essere indotto a considerare la speculazione tedesca come uno svolgimento della filosofia intellettualistica uscita da Leibniz, da Kant e da Spinoza; filosofia che respinge sia la realtà della natura, sia il libero arbitrio della volontà, elementi essenziali del sistema del Böhme. Di tal guisa il

Böhme rappresenterebbe un caso isolato nella speculazione tedesca, e questa opinione è condivisa ben anche da taluni storici tedeschi della filosofia. Mi basti citare lo Schwegler, il quale così conchiude il capitolo dedicato alla dottrina del Böhme: « Seine geschichtliche Stellung ist jedoch im übrigen eine allzu isolierte und exceptionelle, seine Darstellungsform eine allzu unreine, als dass man nicht Bedenken tragen müsste, ihn einer sonst kontinuierlichen und genetisch zusammenhängenden Entwicklungsreihe von Systemen einzuverleiben. »

Ma anche qui occorre guardare, col Boutroux, le cose nel loro fondo essenziale. Da Leibniz a Hegel, i filosofi tedeschi collocano l'assoluto non già nell'estensione o nel pensiero, ma nello spirito, concepito come superiore alle categorie dell'intelletto, e come fondamento della stessa natura. In che cosa consiste l'opera di Böhme? Nel porre lo spiritualismo come tesi, il realismo come antitesi, e nel conciliare in una sintesi la realtà degli oggetti dell'esperienza col primato dello spirito. Da un lato Böhme considera lo spirito come il solo vero essere, come la libertà infinita che si crea degli oggetti e delle forme, che è dovunque presente con la propria attività, ma resta poi sempre infinitamente superiore alle proprie creazioni ed è in se stessa inafferrabile dall'esperienza: in breve, come la personalità perfetta, della quale l'esistenza data e determinata non può essere se non l'imperfetta manifestazione. Ma dall'altro lato egli non risolve il mol-

teplíce naturale in una mera illusione, in un effetto puramente fenomenico di una causa trascendente, bensì attribuisce alla natura un suo proprio principio d'esistenza opposto a quello dell'esistenza spirituale, e fa del male una forza vivente che tende a distruggere il bene. La sintesi è appunto nella volontà divina, in quanto codesta volontà vuol affermarsi e porsi come persona, e non può farlo se non ponendo le condizioni soprasensibili della natura e del male. Poichè non v'ha manifestazione senza opposizione, sia nelle cose umane sia nelle divine: come la luce non è visibile se non riflessa da un corpo oscuro, così una cosa qualsiasi non si pone che opponendosi al suo contrario: ciò che non incontra ostacoli va sempre diritto davanti a sè e non rientra mai in sè, non esiste mai manifestamente, nè per sè nè per gli altri. Dio, adunque, per cogliersi deve porre il suo contrario, cioè la natura eterna. Il finito è per l'appunto la disseminazione liberamente operata da Dio, mediante il tempo, delle essenze contenute nella natura divina; il male è la natura, che non è se non una parte posta come il tutto dalla volontà libera degli esseri creati.

Non diverso è il fondamento dei principali sistemi filosofici tedeschi: « Pour les Leibnitz, les Kant, les Fichte, les Schelling, les Hegel, c'est l'esprit qui est l'être, et l'esprit est l'infini vivant que nulle forme ne peut contenir. Mais pour tous ces philosophes le monde a une réalité propre, réalité qui est pour

l'esprit une pierre de scandale, et qui cependant doit être déduite de la nature de l'esprit. C'est dans cette autonomie de l'esprit comme principe et de la matière comme réalité que se débat la philosophie allemande: et la monodologie, l'idéalisme transcendantal, la philosophie de l'absolu, l'idéalisme absolu, ne sont que les solutions diverses d'un seul et même problème. Ce n'est pas tout. Idéalisme et réalisme, et recherche d'une conciliation de celui-ci avec celui-là, ces trait de la philosophie allemande se retrouvent, semble-t-il, dans la nation elle-même. Et ainsi, quelle qu'ait été la communication extérieure des philosophes allemands avec J. Böhme, il sont unis à lui par un lien plus fort et plus intime que la simple influence: il sont, sinon ses fils, des moins ses frères, enfants d'une même génie, expression d'un même face de l'esprit humain. » Giudizio che non tutti sottoscriveranno, specie tra coloro che si sono assunti la missione di acclimatare l'idealismo dialettico e la mentalità teutonica in altri climi e sotto altri cieli; ma giudizio di uno storico di valentia indiscutibile, conoscitore profondo, e non certo ostile, della filosofia e della cultura tedesca.

§ 3. — La conversione di un'anima grande — e conversione vera, degna del nome, non può aversi se non nelle anime grandi, a quel modo che le procelle, i terremoti e le rivoluzioni sono lo scatenarsi delle grandi forze fisiche o sociali — è sempre un

episodio intensamente suggestivo, che rivela, nella forma più drammatica, gli abissi senza fondo della coscienza. In ogni conversione, dal dubbio alla fede o dalla fede alla negazione, entrano in conflitto gli eterni motivi della coscienza umana, fusi nel palpito vivente di una personalità e nutriti degli elementi di cultura propri di un dato momento storico. Più complessa è la personalità, più vasta la sua aderenza con l'ambiente, e più ricco d'interesse è il dramma che in essa si svolge; dramma che, alle volte, riassume e risolve, nello spirito di un sol uomo, i contrasti spirituali di tutta un'era.

Ora, tra i grandi spiriti che hanno lasciato un'orma indelebile nella storia dell'umanità, Biagio Pascal è uno dei più complessi, dei più tormentati, dei più profondi. Dotato d'una vita interiore sommamente ricca e intensa, egli riunisce in sè le attitudini più disparate: l'abilità dialettica e lo spirito di osservazione, l'immaginazione vivace e la capacità di astrarre, l'assidua tenacità nello sforzo e gli impeti generosi, il bisogno di conoscere e il bisogno di amare, il gusto per la meditazione e il desiderio di agire attivamente sulla società degli uomini, la purezza dei costumi e l'ambizione, la semplicità e l'abilità, la passione e la volontà. Le circostanze della vita, congiunte ad un anelito sempre inappagato verso la perfezione, lo stimolano ad esercitare successivamente tutte le mirabili capacità del suo spirito; e in ogni campo lascia una traccia così profonda,

da percuotere di meraviglia chiunque rifletta alla brevità della sua esistenza e alle malattie che hanno prostrato il suo corpo fin dai giovani anni. Non è un filosofo puro, non è un puro matematico, non è soltanto un incomparabile prosatore, non è soltanto un fisico sperimentale, un sottile dialettico, un mistico, un poeta: è tutto questo insieme, più qualche cosa di profondo, d'indefinibile, d'intraducibilmente suo, un qualche cosa che molti interpreti non hanno neanche avvertito — meno di tutti Voltaire che definisce Pascal *un fou sublime né un siècle trop tôt*, — che altri, come il dottissimo Ernesto Havet, hanno distrutto col sacrilego tentativo di scomporlo mediante l'analisi, che il Boutroux invece ha sentito con comunione piena e sincera, così da trasfondere codesta sottile *essenza* pascaliana in ogni pagina del suo libro, dove essa circola invisibile ma ovunque presente, attraverso una forma limpida e sobria, immune da ingombri di erudizione, ma alimentata da una perfetta conoscenza del suo oggetto. Non c'è una frase o un periodo di questo libro nel quale possa dirsi concentrata tutta l'anima di Pascal, ma non c'è una frase, non c'è un periodo nel quale non vibri l'anima di Pascal, come s'è venuta a grado a grado formando sotto la saggia educazione paterna, al contatto gentile della sorella Jacqueline, per l'influsso delle più svariate letture, nelle esperienze della vita mondana di Parigi, nel raccoglimento austero di Port-Royal-des-Champs, nelle infinite sofferenze fisiche e morali, e come s'appalesa

in ogni scritto anche scientifico o frammentario, ma in particolar guisa nelle *Provinciali* e nei *Pensieri*.

In uno dei capitoli più commossi a profondi del suo libro, il Boutroux ricostruisce, o, meglio, rivive la conversione di Pascal.

Educato dal padre ad una specie di compromesso tra Dio e il mondo, tra gli interessi temporali e gli interessi spirituali, Pascal apprende, sui ventitrè anni, che la vera religione cristiana obbliga a non avere altro oggetto che Dio. Legge le opere di Giansenio, di Arnauld, di Saint-Cyran e si conferma sempre più nel proposito di non vivere ormai che per Dio, di non cercare che lui, di non lavorare se non per piacere a lui, abbandonando quelle ricerche fisiche e matematiche, alle quali s'era dato con tanto fervore. Ma questa prima conversione, se imprime un nuovo atteggiamento alla sua intelligenza, ai suoi pensieri, non giunge fino al cuore, non trasforma la sua personalità. Egli continua ad oscillare tra l'amore per la scienza e l'amore per Dio. La vita mondana di Parigi lo attrae, persino nelle sue futilità. Gioca, frequenta i salotti intellettuali, stringe amicizia coi libertini e coi *beaux-esprits*, legge Montaigne e Charron, s'innamora e scrive il *Discours sur les passions de l'amour*. Una vita siffatta, che avrebbe trascinato altri al naufragio, è per il genio di Pascal uno stimolo a nuove proficue riflessioni. Fino allora aveva esplorato i metodi e il valore della scienza, oggetto dello spirito umano; a questo punto il suo sguardo si rivolge direttamente

sull'anima umana, della quale scopre la bellezza, la dignità, la profondità. Qual'è il vero destino dell'uomo a questo mondo? Amare. Certo, l'amore è una passione. Ma la passione costituisce per l'appunto l'essenza dell'uomo, il quale non può fissarsi nell'immobilità del pensiero puro, ma sente il bisogno di possedere un oggetto adeguato alla capacità del suo cuore.

Così, a poco per volta l'anima ardente di Pascal si prepara senz'avvedersene alla conversione definitiva, nella quale troverà la pace e la gioia. Il Bouthoux la segue passo passo nel drammatico cammino e il suo stile si fa più nervoso, più commosso man mano si avvicina il supremo momento: pare talvolta di cogliere un tremito nelle sue parole.

Verso la fine del 1653, sui trent'anni, Pascal è colpito da una luce straordinaria, che gli fa considerare le cose e se stesso in una maniera totalmente nuova: « Il lui sembla, que tous les biens dont il s'était enchanté flottaient maintenant, comme des atomes imperceptibles, dans la capacité infinie de son cœur. Il se demanda si les occupations aux quelles il se livrait, les joies où il se complaisait étaient réellement dignes de lui, dignes de l'âme humaine. Il eut le sentiment d'une disproportion immense entre sa condition et sa destinée. » I libri che prima gli parevano profondi, ora non lo persuadono più. I piaceri, il lavoro, la scienza, la gloria, nelle quali aveva visto le espressioni della grandezza umana, gli si mostrano

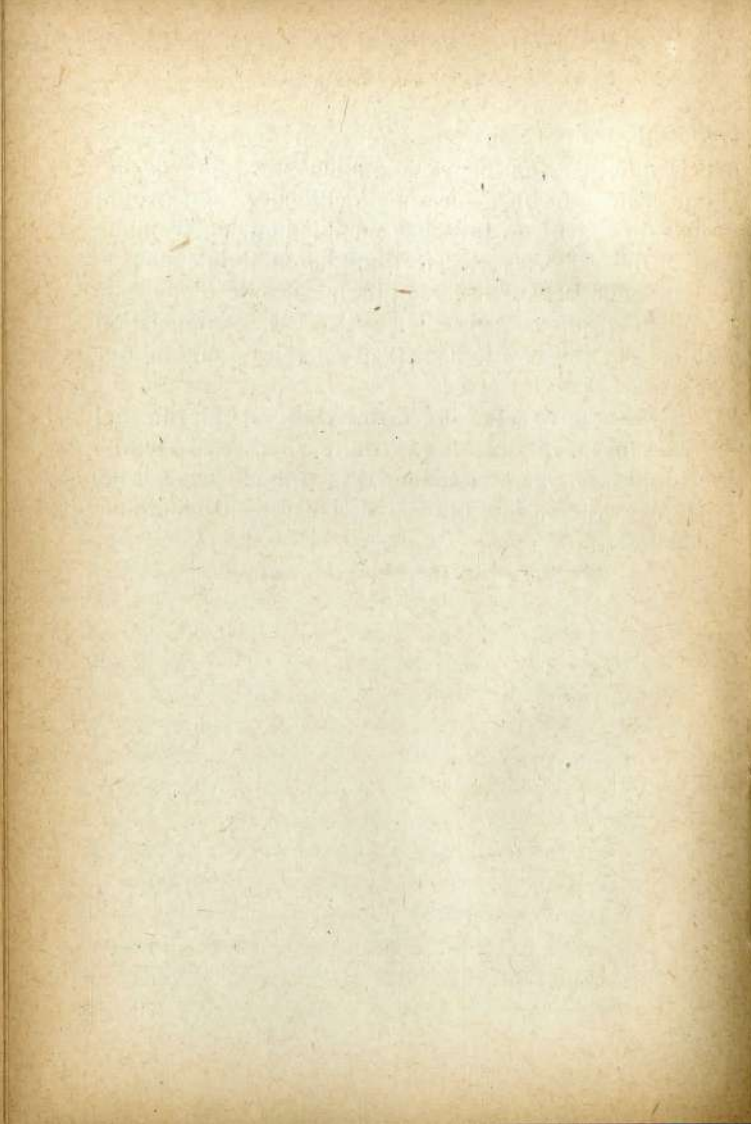
effimere e caduche. Ciò che prima amava ora lo disgusta. Non trova se non motivi di turbamento e di inquietudine nelle cose che prima erano la sua gioia. Timori vaghi, rimorsi, incertezze lo tengono di continuo agitato. « Un mal inconnu travaille cette âme qui naguère s'épanouissait en s'ouvrant avec confiance à toutes les joies humaines. » Egli interroga ansiosamente se stesso, comprende che la strana luce che l'ha colpito non può venirgli dagli uomini, cerca nella propria ragione i motivi di credere, li trova, ma non è soddisfatto. Anzi, le sue sofferenze aumentano vie più. Una visita alla sorella Jacqueline, suora nell'abazia femminile di Port-Royal, gli rivela che l'impedimento alla fede era non già nella ragione ma nel cuore, che rifiutava d'obbedire alla ragione. La fede verace risiede nel cuore. Le idee dell'intelletto non sono la fede; esse non hanno, per se medesime, nè forza, nè luce. L'intelletto si applica, indifferente, all'oggetto che gli si presenta; la fede, all'incontro, è l'impressione efficace e profonda della luce sul principio stesso della nostra intelligenza e della nostra volontà. Un cuore di fanciullo vede più lungi che la ragione dei filosofi. Ma come è possibile agire sopra un cuore ribelle? Dio solo può farlo egli solo può operare la conversione. Ma all'uomo spetta di principiare, e il principio consiste nell'abbandono dei piaceri e nella preghiera. Così si può agire sul cuore dal di fuori, coadiuvando l'opera interiore della grazia.

Pascal traduce subito in azione questo suo nuovo convincimento. Combatte in se stesso gli impulsi della natura ribelle, massime la confidenza in sè, la brama di essere ammirato e ricordato, l'orgoglio in una parola. La lotta è piena di strazio, ma di uno strazio attivo e fecondo. « Pascal mesurait désormais ses progrès à ses souffrances. Et celles-ci, peu à peu, étaient à ce point mêlées de consolations, qu'elles devenaient presque des joies. » Così le speranze concepite da Pascal non restano deluse: codesto cuore che rifiutava di obbedire, cede a poco per volta sotto l'assedio esteriore, rendendo immagine dell'opera che la grazia dispiega nel suo interiore. Perchè la conversione si operi, completa e definitiva, non basta ormai che un'ultima spinta. E un giorno, dopo aver ascoltato nella chiesa di Port-Royal un sermone che par corrispondere esattamente allo stato del suo spirito, Pascal ha un rapimento durante il quale vede e sente la presenza di Dio. Dalle dieci del mattino fino a notte inoltrata egli è fuori del mondo, come illuminato da un fuoco sovranaturale. « Ce que cette révélation lui communiqua, ce fut avant tout une connaissance. Il vit avec une clarté nouvelle que le Dieu qui instruit et qui sauve, le Dieu que cherche l'âme humaine, ce n'est pas le symbole des philosophes et des savants: c'est le Dieu vivant, réel, communicable, le Dieu de Abraham, d'Isaac et de Jacob. » Ma questo Dio personale, così diverso dalle esangui astrazioni dei filosofi, questo Dio che atterra e suscita, che af-

fanna e che consola, è troppo grande e troppo santo perchè possiamo unirci a lui. Siamo dunque condannati a desiderarlo eternamente, in uno spasimo tanto più doloroso quanto più intensa è la luce che ci rischiara? La chiave del nostro destino è accanto a noi, e non veniamo a capo di afferrarla. Tutta l'impotenza nostra ha origine da questo: noi non accettiamo il soccorso che ci è offerto. « Celui par qui nous pouvons arriver à Dieu, c'est Jésus Christ. Il est la vie, et la vie unique. Ceci est la révélation par excellence, celle qui donne à toutes les autres leur sens et leur effet. Dieu de Jésus-Crist: mon Seigneur et mon Dieu. » Di fronte a questa verità ogni dubbio scompare. La certezza assoluta è ormai raggiunta, la certezza che viene dal cuore recando allo spirito la gioia e la pace. Soltantochè, come assicurarsi che Dio non ci abbandonerà? « Et dans des alternatives de délices et de terreur, Pascal sentait ses résistances s'atténuer de plus en plus, l'amour de Dieu refouler et remplacer, dans son cœur, l'amour de la créature l'œuvre de régénération s'accomplir ou fond de son être. Chaque retour de la souffrance était le signal d'une victoire nouvelle; et chaque progrès de l'action réparatrice, en travaillant un mal ignoré, provoquait une nouvelle souffrance. La joie, cependant, l'emportait de plus en plus, et la douleur même se faisait joyeuse; jusqu'à ce qu'enfin, la dernière résistance étant tombée, l'âme s'étant définitivement donnée toute, sans nul esprit de retour, Pascal en un moment in-

divisible qui n'appartenait plus au temps, mais à l'éternité, sentit du même coup, dans une unité vivante que n'eût pu concevoir son intelligence, son propre anéantissement, la présence en lui du Dieu d'amour et de miséricorde, et cette inondation infinie de passion, seule capable de remplir la capacité d'une âme humaine, que naguère il avait rêvée. Renonciation totale et douce ! Éternellement en joies pour un jour d'exercice sur la terre ! »

Per i nove anni successivi, fino al giorno del trapasso, la vita di Pascal è tutta un esercizio umile e gioioso di pietà cristiana. E le ultime sue parole, sul letto di morte sono : « Que Dieu ne m'abandonne jamais. »



V. — BOUTROUX E JAMES

SOMMARIO: § 1. Il Boutroux di fronte all'esperienza religiosa di William James. —

§ 2. Le esigenze dell'esperienza religiosa.

§ 1. — Il Boutroux fu un credente e un praticante, nel senso rigoroso della parola. Il suo temperamento, la sua educazione, gli influssi subiti nella prima infanzia e nella Scuola Normale, tutto doveva concorrere a mantenerlo fermo sul terreno della religione positiva e a respingere, pur valutandone i motivi profondi, sia il deismo filosofico, sia il misticismo passivo o contemplativo. Sappiamo come ciò si rifletta, e trovi giustificazione, nella sua stessa filosofia religiosa. Laddove per Schleiermacher, ad esempio, la religione è essenzialmente un sentimento, il sentimento della nostra assoluta dipendenza da Dio e, in quanto sentimento, non solo è al tutto indipendente dalla sua formulazione teorica o rappresentativa, ma la precede e la genera via via in modo contingente, tanto che può aversi religiosità financo senza rappresentazione di Dio; per il Boutroux, al contrario, la religiosità non può sussistere all'infuori del contenuto intellettuale. La religione, per lui, non è solamente spirito e vita, ma altresì un insieme di

concetti, di simboli, di credenze, di pratiche, in una parola di elementi obbiettivi, per virtù dei quali essa può realizzarsi al di fuori, e in 'assenza dei quali si riduce a una morta astrazione o a un *je ne sais quoi*, che la confonde con le immaginazioni dell'individuo. In generale non può aversi religione vera senza questi due dogmi: 1° l'esistenza di Dio, di un Dio vivente, perfetto, onnipotente; 2° il rapporto del pari vivente e concreto di codesto Dio con l'uomo. E nemmeno può aversi religione degna del nome, e capace di adempiere il suo altissimo ufficio, senza i riti e le opere, così interiori come esteriori. Per quanto la religione possa evolvere e spiritualizzarsi, essa dovrà sempre comprendere, come elementi essenziali, delle pratiche, dei riti, delle manifestazioni attive. Certo, i riti religiosi sono un mezzo, non un fine. Il loro scopo è di favorire l'unione di tutte le coscienze mediante un legame d'amore, di rendere possibile tra gli uomini la rinunzia all'egoismo e la purezza del cuore. Trasmessi da tanti popoli diversi a traverso un lunghissimo ordine di secoli, i riti sono simboli incomparabili della perpetuità e della vastità della famiglia umana. La religione li conserverà sempre, infondendovi un pensiero vie più profondo vie più universale e spirituale.

Agli antipodi di questa concezione sta, nella filosofia contemporanea, la dottrina religiosa di William James. Non è dunque privo d'interesse, per noi, co-

noscere quale giudizio ne facesse il Boutroux, che, del James era estimatore e amico personale.

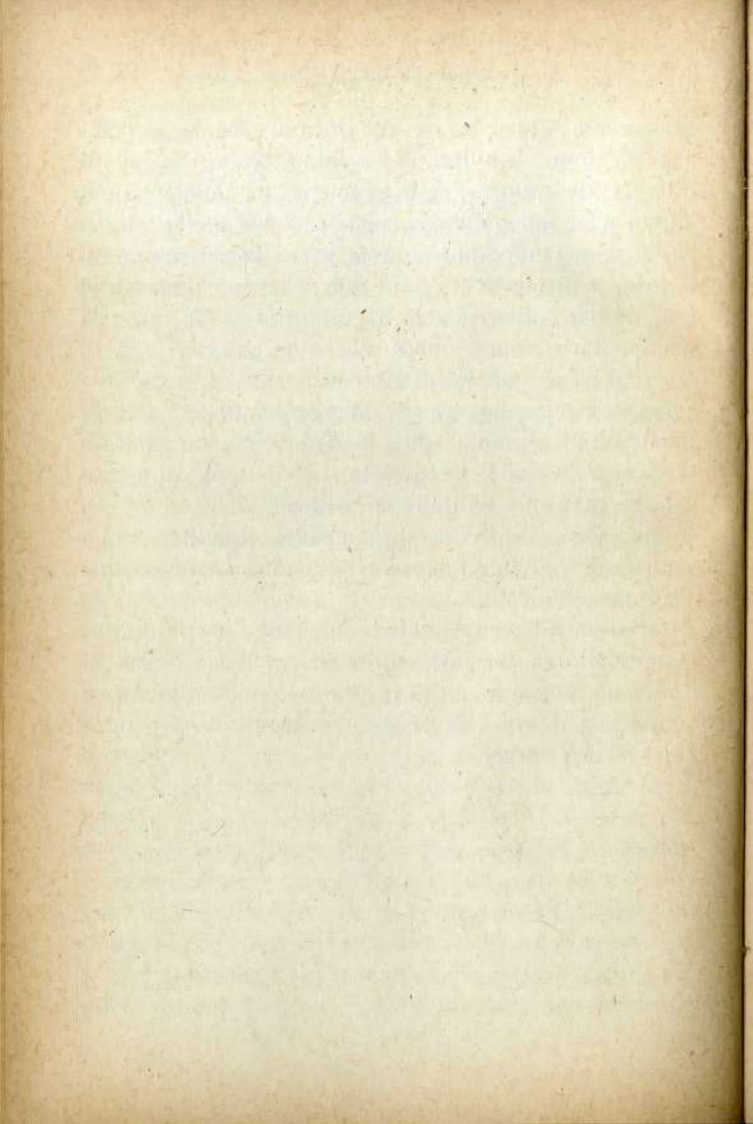
La dottrina del James è bastevolmente nota, perchè sia necessario riassumerla anche per sommi capi. D'altro verso, il titolo stesso del libro nel quale è esposta, *The varieties of religious experience*, può dare una indicazione generale del suo contenuto. Essa, più che una vera e propria dottrina costruita sopra elementi logici, è la stessa vita religiosa colta nella sua complessità e nella sua varietà — non escluse le forme patologiche — alla luce di un principio generale che sta a fondamento, per il James, di tutta la psicologia: il campo della coscienza. In virtù di questo principio la religione si rivela essenzialmente come una esperienza, come un fatto che si sente e si vive: vale a dire il sentimento di una armonia spontanea dell'uomo con se stesso, e, ad un tempo, d'una comunicazione dell'uomo con un essere a lui superiore, che produce siffatta armonia e si manifesta come sorgente inesauribile di energia, di potenza, di gioia. La religione è, di tal maniera, cosa affatto interiore e personale, che si crea e si ricrea senza posa. Non esiste la religione in sè, una ed immutabile; esistono in quella vece delle anime religiose, delle vite religiose, e tante sono le religioni quanti gli individui religiosi. Senonchè l'immaginazione e l'intelligenza umana, bramosa di formarsi dei modelli delle cose e di spiegarli, aggiungono al primitivo sentimento delle credenze e delle teorie sempre

più determinate e intellettuali, che a poco per volta trasformano la religione propriamente detta in teologia e in filosofia religiosa. Aggiunta naturale, in un certo senso, ma pur sempre accessoria e avventizia, come quella che non procede dallo svolgimento genuino dell'esperienza religiosa, bensì dalla sua combinazione con le diverse acquisizioni dell'intelligenza.

§ 2. — Ora, il nodo del problema è appunto questo: perchè un'esperienza sia propriamente religiosa, basta il puro sentimento di un'armonia tra l'uomo e un essere superiore? Non è forse necessario, dimanda il Boutroux, che al sentimento s'aggiunga, da parte dell'uomo, una credenza, un atto di valutazione, mercè il quale il sentimento stesso sia considerato come avente in Dio, inteso esso pure religiosamente, il suo principio e il suo fine? Se così non fosse, l'armonia e la potenza che l'uomo sente penetrare in se medesimo avrebbero un puro valore naturale. Ciò che caratterizza l'esperienza religiosa, e come esperienza e come religiosa, è pertanto la fede. Ma in tal caso l'esperienza religiosa non è uno stato al tutto indipendente dai concetti, dai dogmi, dai riti, dalle tradizioni e dalle istituzioni, come afferma il James. Codeste condizioni esteriori, all'incontro, si rivelano quali elementi della fede, e, a quel modo che la suppongono, così rioperano sopra di essa e determinano il suo contenuto. Scrutate la vita religiosa d'un individuo, e troverete sempre, incorporata nella sua fede,

gran copia d'idee legate alle formole e alle pratiche che gli sono familiari. Non solo: codesti elementi oltre al loro valore per la coscienza personale, hanno altresì una innegabile portata sociale. Nello stesso sforzo che l'individuo compie verso la perfezione religiosa, constata che non potrebbe racchiudersi in una santità solitaria, che lo sviluppo della propria personalità è condizionato alla comunione di vita di sforzi d'ideali con le altre. E la società è una persona essa pure, capace di svolgere quelle idee di giustizia, di armonia, di umanità, che trascendono la vita individuale. Le religioni possono cooperare validamente allo sviluppo di codeste virtù, ma ciò suppone, tra i loro membri, il culto collettivo delle tradizioni e delle credenze che tendono alla realizzazione dell'ideale.

Il Boutroux conchiude le sue critiche con questa frase scultorea: « Si le sentiment est l'âme de la religion, le croyances et les institutions en sont le corps; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps. »



VI. — ETICA E PEDAGOGIA

SOMMARIO: § 1. I problemi di morale e di educazione. — § 2. Spirito antipedagogico.

§ 1. — Non credo necessario, per completare il quadro dell'attività filosofica del Boutroux, di fermarmi sulle conferenze raccolte nel volume *Questions de morale et d'éducation*: tre delle quali studiano i principali tipi della morale (la greca o estetica, la cristiana o religiosa, la moderna o scientifica), tre riguardano problemi speciali di didattica, (i moventi dello studio, la lettura ad alta voce, l'interrogazione), una il pessimismo.

Se queste conferenze rivelano tutto l'ardore di bene che animava il nobile spirito del Boutroux, se, sotto una forma sempre eletta, vi riappare la sua profonda cultura filosofica e storica, non offrono, e non pretendono offrire, alcun concetto nuovo e degno di particolare menzione. Più che esporre o difendere un dato sistema morale, esse si propongono di richiamare l'attenzione sopra le norme etiche fondamentali comprese nel processo della nostra cultura. Alla così detta filosofia morale come parte distinta della filosofia, vale a dire come speculazione intorno al problema della moralità, non sembra che il Bou-

troux desse molta importanza. E non a torto. Se è assai discutibile che il problema morale sia, come tale, un problema filosofico, è certo indiscutibile che l'organizzazione delle idee morali in una dottrina filosofica non ha la ben che minima portata pratica. Nessuno ha mai regolato la condotta sopra un sistema metafisico, nessun birbante è mai diventato uomo da bene per aver letto un trattato sul bene, nessuno ha mai pensato di consultare un professore di etica per cavarsi onorevolmente da una situazione delicata. Nella prefazione a questo volume il Boutroux scrive tra l'alto (cito dall'accurata traduzione italiana di S. Caramella): « Quanto più.... le nostre cognizioni e la nostra intelligenza sono sviluppate, tanto più è larga la base della nostra morale e grande lo sforzo nostro per darle armonia e unità. Ma le massime derivate direttamente dalla tradizione e dalla vita rimangono essenziali, e noi non ci facciamo scrupolo di derogare da qualcuno dei sistemi che ci si sbazzano nello spirito, se ci pare che la tal massima contraria possieda un valore più grande per una coscienza delicata. Tanto meglio conviene attenersi a questo metodo e preferirlo all'insegnamento dogmatico di questo o quel sistema filosofico, in quanto gli stessi sistemi filosofici non sono in realtà se non la riflessione dei grandi spiriti sulle nozioni morali di cui vive l'umanità: proprio come quelli formati da ciascuno di noi. Kant, che parrebbe da citare come il tipo del puro speculatore, riconosce ciò quando ci dice

che egli parte dalle nozioni morali comuni. L'esistenza della morale è per lui un fatto, come quella della scienza: e la sua filosofia non sarebbe capace di aspirare a costruirla, non più che a costruire le leggi della natura. »

§ 2. — Anche più scarso valore egli ascriveva alla pedagogia, la pretesa scienza o arte della educazione. Mi limito ancora a riportare le sue parole: «L'educazione pura e semplice va al suo scopo senza artificio, con mezzi suggeriti dal buon senso, dell'affezione o insegnati dall'osservazione e dall'esperienza. La pedagogia, presso parecchi dei suoi più celebri rappresentanti, non si cura di questi processi naturali e s'ingegna a sostituirvi metodi sapienti e artificiali. Essa vede volentieri il bambino come un essere a parte, un animale del quale sarebbe sua missione fare un uomo, e che si può del resto foggiare a modo proprio pur che si sappia prenderlo nel punto buono. Giustificando i mezzi con i fini, ammette astuzie e menzogne salutari, e ammira se stessa nelle proprie invenzioni. A che creare una nuova scienza fondata su parecchie altre scienze, per procedere poi come il primo venuto? Per questo la pedagogia di di cui parlo non va mai per la via dritta, ma cerca sempre le giravolte. Vuole che il bambino creda di andare da sè allo scopo dov'essa lo conduce, e che prenda per effetto della natura come tale ciò che è in realtà il prodotto della natura meccanizzata, mossa

dall'operatore. Mentre non parla che di natura, non le basta nemmeno l'arte, e fa appello anzi all'artificio... Bisogna mettere i fanciulli di fronte alla realtà, non ai fantasmi pedagogici: solo la verità è degna di essi e solo essa ha la forza di penetrare nella loro intelligenza. » Parole d'oro, parole sante, che tutti coloro che conoscono i danni della pedagogia, quella dei filosofi e quella dei pedagoghi puri, approveranno col più sincero entusiasmo.

VII. — ESAME CRITICO DELLA DOTTRINA

SOMMARIO: § 1. I tre criteri di valutazione d'ogni dottrina filosofica. — § 2. La filosofia del Boutroux non spiega nè il cangiamento nè la permanenza. — § 3. Sua concezione equivoca della legge scientifica. — § 4. Sua critica erronea della causalità. — § 5. Incertezze del suo pensiero, specie circa i rapporti tra spirito e natura. Conclusione.

§ 1. — Emilio Boutroux fu un nobile spirito, un apostolo fervido dell'ideale, un insigne storico della filosofia. Egli merita la più profonda ammirazione per l'acutezza dell'ingegno, la vastità della cultura, l'operosità instancabile, l'intima armonia in cui seppe comporre il pensiero e la vita, le convinzioni e l'azione. Ogni dovere, umile o alto, egli assolse nel modo più degno, quasi a porgere la dimostrazione vivente di quell'anelito verso il perfetto, nel quale vedeva la molla riposta dell'attività universale; e come fu, da principio, figlio affettuoso e ottimo scolaro, fu poi buon marito e buon padre, insuperabile maestro, cittadino esemplare. Tutto ciò è stato posto bastevolmente in luce nella biografia. Si tratta ora, cosa ben diversa, di determinare il valore della sua dottrina.

Un sistema filosofico si valuta in rapporto a ciò che da esso si attende. E da esso si attende quello medesimo che si dimanda alla filosofia in generale, quello che si tiene per funzione essenziale di questa forma cospicua d'attività dello spirito umano. Ora, alla filosofia si possono e si sogliono dimandare due cose assai diverse: una visione organica della realtà quale essa è, oppure una ricostruzione della realtà quale dovrebbe essere, quale vorremmo che fosse. Queste due diverse esigenze hanno le loro radici nello stesso temperamento originario dell'individuo, e nei fattori d'acquisizione che vi si sovrappongono: l'educazione familiare, l'ambiente sociale, la cultura e via dicendo. Si danno così, tra gli individui, gli amanti della fotografia e gli entusiasti della pittura, gli storici e i poeti epici, i ragionatori e i sognatori, i classici e i romantici. Ma si danno altresì le età nelle quali abbondano gli uni piuttosto che gli altri, le età del realismo e le età dell'idealismo, che si alternano senza posa nel dominio degli spiriti. L'epoca nostra, a principiare dagli ultimi decenni del secolo scorso, è decisamente orientata verso l'idealismo, che ormai sta per raggiungere il limite massimo di saturazione dell'ambiente intellettuale. Quale legame possa esistere tra questo predominio dell'idealismo e la decadenza universale dei costumi, le guerre immani e orrende, il mercantilismo abietto, le violente competizioni di parte, l'egoismo frenetico degli uomini e dei popoli, che caratterizzano innegabilmente questo pe-

riodo di storia, non è agevole comprendere e non occorre, qui, indagare. La concomitanza, forse, non è che accidentale. Ma, in tal caso, il valore pratico dell'idealismo, come filosofia dell'ideale, non resta interamente annullato? O non è lecito credere alla salutare efficacia che, sugli impulsi dell'io, può avere la santa umiltà che gli deriva dal sapersi parte di un ordine di cose che esso, l'io, non ha creato dal nulla e che solo in parte, con industria faticosa, può modificare? quella benefica umiltà, che non esclude il legittimo orgoglio di sapersi, in quanto esseri spirituali, l'espressione più profonda dell'esistenza? Ricordo un pensiero di Montaigne, degno d'essere meditato: « Qui se présente comme dans un tableau dans cette grande image de nostre *mère nature* en son entière majesté; qui lit en son visage avec une si générale et constante variété; qui se remarque la-dans et non soy, mais tout un royaume, comme un traict, d'une pointe très délicate, celui-la seul estime les choses selon leur juste grandeur. »

Comunque è certo che, dalla seconda metà del secolo scorso in poi, la conoscenza scientifica non parve più bastare alle nuove esigenze. Si richiese anzi alla filosofia una visione del reale, che non rispondesse tanto ai bisogni conoscitivi, quanto alle aspirazioni religiose morali ed estetiche, e, sostituendo alla natura lo spirito, desse all'uomo il sentimento che il cuore dell'esistenza batte in lui stesso. La filosofia del Boutroux non solo rispose a tali bisogni, ma contribuì,

per la sua parte, a suscitargli, a renderli più consapevoli, più chiari, e a dare impulso a un notevolissimo indirizzo di pensiero, tuttavia fecondo, orientato nel medesimo senso. Sotto questo aspetto, il giudizio su di essa non può essere che favorevole.

Esiste un terzo criterio in base al quale valutare i sistemi? Un criterio più alto, più comprensivo, che dominando i due atteggiamenti accennati dianzi, dia capo ad una valutazione più largamente obbiettiva?

Io credo di sì, e consiste nel dimandare alle dottrine filosofiche la soddisfazione delle esigenze così intellettive come affettive e pratiche, soddisfazione raggiunta non mediante il sacrificio delle une alle altre, non attraverso una deformazione artificiosa della realtà e una esasperazione violenta dei diritti dello spirito, ma bensì per mezzo di una illuminata armonia di entrambi. Il mondo, quale il filosofo deve ricostruirlo, è dato solo in parte dall'esperienza; lacune immense lo solcano in ogni parte: per colmare siffatte lacune egli può fare appello alla immaginazione, al sentimento, all'osservazione interna, all'esperienza umana nel senso più largo delle parola; ma il tutto, che esce così dal suo spirito, dev'essere saldamente legato e vivente, in perfetta armonia con lo spirito e col sapere del tempo. Nè sembri, questa, una meta impossibile, fantastica. Tutti i grandi sistemi della storia della filosofia, scrutati a fondo, l'hanno raggiunta, pure con diversa pienezza e con diversa impostazione di metodi e di problemi, anche allora che sembrano,

ad una valutazione affrettata, orientati verso uno solo dei due poli, anche quando, come spesso accade, i seguaci ne abbiano esagerato di poi la tendenza unilaterale. E' per questo che, collocandovisi dentro, non giudicandoli cioè sul fondamento di un pensiero ulteriormente progredito, rivelano poi sempre l'interna saldezza e stanno nei secoli come monumenti marmorei di civiltà sovrapposte.

§ 2. — Da questo terzo punto di vista, fa d'uopo affermare che la dottrina del Boutroux non ha raggiunto la meta.

Spiegare, oggi, il divenire della realtà mediante l'anelito delle cose verso l'infinita perfezione divina, è fare della mitologia non della filosofia, è rivolgersi unicamente alla fede e porsi in voluto dissidio con la conoscenza. Perchè codesto finalismo aristotelico, compatibile con la rudimentale cognizione del mondo di due millenni or sono, oggi, pretendendo di collocarsi sullo stesso terreno della scienza, non viene a capo di dar ragione nè del cangiamento nè della permanenza, nè della spontaneità nè della necessità. Non del cangiamento perchè, se davvero un ideale di bellezza e di bontà lo promuovesse, non dovrebbe mai risolversi nel loro contrario, come troppo spesso accade: il disgregarsi dell'atomo materiale, il dissolversi dei mondi, il declinare della terra, la tendenza di tutte le forze all'entropia, l'esistenza, negli animali, di organi inutili e di inclinazioni dannose, le regres-

sioni psichiche così frequenti vuoi negl'individui isolati, vuoi in gruppi cospicui d'individui, gli errori conoscitivi e volitivi degli esseri superiori, e via enumerando, sono tanti modi di cangiamento nei quali nessuno, dal dottor Pangloss in fuori, potrebbe scorgere un impulso verso il meglio. Non della permanenza: anzi tutto perchè, in se medesima, non è affatto giustificata dal Boutroux, il quale, per ciò che concerne l'uomo, si accontenta di affermare che la spontaneità creatrice *eprise en quelque sorte de ses actes, comme si, d'abord, ils realisaient l'idéal, se laisse déterminer par eux et se transforme en habitude*, e per ciò che riguarda gli esseri inferiori del mondo fisico si limita a prospettarla antropomorficamente come un *engourdissement* dello spirito, come una *stabilité inhérente à l'idéal lui-même*; in secondo luogo perchè, così nel mondo spirituale come nel materiale, il bello e il bene non germogliano soltanto dal cangiamento, ma anche dalla permanenza: la virtù non è forse la abitudine costante del bene? le grandiose armonie della natura, fonte inesauribile di ammirazione per l'uomo civile, non riposano per l'appunto sopra la costanza e l'uniformità dei fenomeni? Non dà ragione della spontaneità perchè, se in codesto universale finalismo il rapporto di causa ed effetto è la traduzione esteriore, spaziale, geometrica, di un legame più profondo di mezzo a fine, non ne risulta affatto che la successione causale abbia ad essere discontinua e irregolare; anzi, ne risulta precisamente il contrario.

Come mai l'ordine interiore dovrebbe annunziarsi col disordine esteriore? Il libero arbitrio dell'uomo si traduce esteriormente non già con atti capricciosi, disordinati, incoerenti, bensì con la regolarità della condotta; ove quest'armonia faccia difetto, noi, a buon diritto, concludiamo che la libertà manca o s'è affievolita.

§ 3. — Il Boutroux, non è dubbio, ha sentito la grave difficoltà, e s'è studiato di vincerla in vari modi, che danno a vedere chiaramente le oscillazioni del suo spirito e la sua impotenza a cancellare dalla faccia della terra il marchio della necessità.

Le leggi scientifiche, nelle quali s'esprime il nesso causale, sono contingenti, a mente del Boutroux, sotto due altri punti di vista: perchè si riducono a semplici artifici per raggiungere una rappresentazione chiara dei fenomeni, e perchè sono vere soltanto *à peu près*, non essendo mai rigorosamente verificate dall'esperienza. Ora, chi non vede subito l'equivoco annidato in queste forme diverse di contingenza, e l'incompatibilità tra ciascuna d'esse e le altre? Se le leggi sono dei *compromessi* tra lo spirito e le cose, e partecipano d'entrambi, cessano evidentemente di essere delle creazioni artificiali del nostro intelletto; se sono creazioni artificiali, non esprimono più, sotto forma esteriore ma legittima, i legami profondi delle cose; se esprimono codesti legami, non hanno un significato meramente soggettivo. E ove si analizzino attentamente, una per ciascuna, queste tre nozioni con-

tradditorie, subito si fanno palesi le incongruenze, le oscurità, gli equivoci che ciascuna racchiude in gran copia. Basti esaminare, qui, la dottrina dell'arbitrarietà delle leggi e dei principî scientifici.

Questa dottrina è stata subito accolta ad occhi chiusi, con grida di giubilo, dai partigiani delle vecchie metafisiche, dai nemici della scienza, dai letterati dilettranti di filosofia, dagli scienziati in cerca del paradosso; nessuno, o assai pochi, ha avuto sentore dei dubbi formidabili che solleva.

E intanto, se la legge è una creazione artificiale, che ci lascia al buio circa la vera natura dei fenomeni, nulla vieta di pensare che codesti fenomeni siano retti da un rigoroso determinismo, o sottoposti alla cieca fatalità, o abbandonati ai capricci del caso. Nel momento in cui si accogliesse una di queste tre ipotesi, o si respingessero in blocco per affermare la libertà dell'accadere fenomenico, nell'istante medesimo si conferirebbe alla legge quel valore conoscitivo che le si era negato. D'altro verso, se la legge è una costruzione arbitraria dello scienziato, come spiegare l'innegabile accordo di tutti gli scienziati intorno alle leggi fondamentali della loro scienza? Se questo accordo ha la sua ragione nella chiarezza è nella comodità, non vuol dire che esiste un certo accordo pure tra la legge e la realtà? E se questo accordo con la realtà non esiste, come dar ragione delle sue vantaggiose e meravigliose applicazioni alla realtà? Se la legge è sempre un artificio, come

spiegare quelle innegabili e insopprimibili differenze tra ipotesi strumentale, idea direttrice, postulato esplicativo, legge empirica, che anche gli studenti liceali sanno riconoscere con sicurezza?

§ 4. — Allarghiamo lo sguardo alle altre parti del sistema del Boutroux: ovunque le stesse oscurità, le stesse incertezze. I ragionamenti sono sottili, le dimostrazioni sono impostate con vera finezza e svolte con bella maestria. Si comprende agevolmente che i letterati, gl'impreparati, i superficiali, gli orecchianti abbiano a restarne presi. Chi sappia esaminarli dovutamente, non tarda ad accorgersi che non l'evidenza logica li sorregge, non la necessità razionale li lega nei loro nessi, bensì il bisogno di giustificare un sentimento, un desiderio, un'aspirazione del cuore. Per questo la loro finezza si converte sovente in sottigliezza, e, al modo d'una canna di giunco, si lasciano piegare senza sforzo ad una curvatura diametralmente opposta.

Fermiamoci un momento sopra l'elegante dilemma, col quale il Boutroux s'argomenta di distruggere il principio di causalità: o la causa contiene già l'effetto e non se ne distingue, o non lo contiene e non lo giustifica. Il ragionamento s'impenna volutamente sopra una nozione addirittura infantile, antidiluviana, della causalità: che cioè la vera causa abbia a generare l'effetto, come la madre partorisce il figlioletto che già recava nel grembo. A nessun filosofo

determinista, a nessun scienziato, meccanista è mai passata per la fantasia una simile enormità, nessuno ha mai creduto che nel ciottolo lanciato contro il vetro sia già contenuta la rottura del vetro, o che la palla di fucile porti in grembo le ferite che produrrà. Ed è appunto perchè niuno s'è mai sognato questo, che tutti, deterministi e indeterministi, si giovano del principio di causalità per rendere intelligibili le successioni fenomeniche. Ove causa ed effetto fossero omogenei, non dimanderebbero l'intervento di un principio esplicativo: c'è qualcuno che si meraviglia che dai semi di zucca nascano zucche e non volumi in foglio? Ma poichè, all'incontro, causa ed effetto sono *sempre* eterogenei, poichè l'effetto ha *sempre* qualcosa di più e di diverso della causa, si fa necessario un atto mentale di sintesi di eterogenei, che renda possibile il passaggio qualitativo dall'una all'altro.

Si dirà che, di tal maniera, non è ancora giustificata l'applicazione obbiettiva, vale a dire il valore ontologico, del principio stesso? Ma qui si tratta soltanto di ristabilirne il valore logico, deformato dal Boutroux. Per quel che riguarda la sua portata obbiettiva, non accade fermarsi ora. Basti dire, di sfuggita, che nel principio di causalità si traduce mentalmente la ricchezza inesauribile dell'esistenza, la quale, nella produzione di un fatto anche minimo, non interviene mai con un solo suo elemento, ma bensì con tale una dovizia di circostanze e condi-

zioni, necessarie e sufficienti, dirette e indirette, prossime e remote, che il fatto, ossia l'effetto, è sempre una sintesi, e, come tale, sempre nuovo rispetto agli elementi causativi, sempre eterogeneo, sempre indeterminabile per via analitica. E poichè l'esistenza si evolve in forme via via più unitarie e più largamente rappresentative, tanto maggiore è la ricchezza dei fattori che determinano l'accadere, e tanto più grande, quanto più si ascende, è la sua eterogeneità e la sua imprevedibilità. Da ciò conseguita che l'eterogeneità e la imprevedibilità non sono indice di contingenza ma di necessità, e che l'innalzarsi dell'esistenza a fasi via via più alte è caratterizzato non già da un aumento di libertà, bensì, per contro, da un sempre più vasto e complesso determinismo causale. E questo determinismo, si badi bene, fa tutt'uno con la necessità. Il Boutroux ha potuto opporli uno all'altra soltanto perchè, incautamente o inconsciamente, ha introdotto negli antecedenti causativi del fatto quella possibilità pura o indeterminata, quel *potest esse et non esse*, che Aristotele collocava nella materia e che costituisce il caso come capriccio, il caso come arbitrio, il caso nel senso tradizionale, epicureo, volgare della parola.

Il Boutroux avrebbe naturalmente respinto queste conclusioni, che rovesciano la sua tesi, ma discendono logicamente dalle stesse premesse da lui poste. E le avrebbe respinte non in nome della logica, che non è possibile, ma in nome di un sentimento: il senti-

mento della libertà, dai diritti dello spirito, del significato divino della natura. Dei sentimenti non si discute. Nulla ostante, ad un sentimento è sempre lecito opporne un altro, e dimandarsi se il valore di un essere o di un evento si esprima meglio nella sua spontaneità, nella sua assenza di legami col tutto, o non piuttosto nella sua intima aderenza con ogni altra forma di vita, nella sua capacità di accogliere e riplasmare, in forma originale, gli stimoli provenienti da tutte le vie dell'universo.

§ 5. — Sarebbe agevole, così, capovolgere una dopo l'altra le argomentazioni del Boutroux; e mostrare, per modo d'esempio, come la sua affermazione essere i fatti organici non condizioni della coscienza, ma creazioni della stessa coscienza per manifestarsi, dia del capo contro la constatazione inconfutabile che gli stati di coscienza reagiscono le molte volte, e perniciosamente, sopra gli stati organici, cosicchè si avrebbe uno stromento che si rivolta nelle mani di chi lo adopera, o uno stromento che non è più stromento ma diventa creatore di un nuovo stromento; e come la sua dottrina della discontinuità delle categorie conduca non già alla contingenza logica ma al perfetto alogismo, perchè se lo svolgersi dei nostri pensieri non obbedisce ad alcuna necessità deduttiva, si converte in una successione arbitraria, casuale, in se stessa inesplicabile; e come la sua *raison*, ereditata dal Pascal e dal Ravaisson, si risolva in un du-

plicato inutile della vecchia ragione ragionante — inutile e altresì pericoloso, perchè sempre capace di smascherare molti ragionamenti illegittimi — o in una potenza superiore di visione immediata, che della *raison* non conserva se non il nome, che poggia quindi sull'equivoco e mena diritto diritto al misticismo.

Ma di assai maggior momento è rilevare l'esitanza nel nostro filosofo di fronte a un problema centralissimo della filosofia: il problema dei rapporti tra spirito e materia, tra pensiero e natura, tra coscienza ed esistenza. Questa esitanza imprime a tutta la sua dottrina un movimento d'oscillazione, che fa sugli occhi lo stesso effetto del tremolio dello schermo cinematografico. Talvolta, per vero, egli dà mostra di liberarsi dall'incertezza, e di piegare verso l'idealismo metafisico o realistico; ma sempre in modo timido, con cautele e con riserve eccessive. « Il n'y a *peut-être* pas de matière brute, et ce qui fait l'être de la matière est en communication avec ce qui fait l'être de l'esprit. » « C'est que *peut-être* les corps, dans le fond, nous ressemblent déjà. » « L'homme, *apparemment*, n'est pas un monstre dans la nature; l'intelligence qui le caractérise doit avoir quelque rapport avec la nature des êtres en général. Il doit donc y avoir au fond des choses, si non une intelligence semblable à l'intelligence humaine, au moins des propriétés, des dispositions qui aient quelque *analogie* avec cette intelligence. » E questi sono gli unici

espliciti accenni al riguardo che si trovino nelle sue opere! Ma con dei « forse » e degli « apparentemente » non è dato risolvere un problema di tanta importanza. O si assorbe la natura nello spirito, o si assorbe lo spirito nella natura: la via di mezzo, quella del dualismo, è la peggiore. Il Boutroux non ha mai saputo districarsi compiutamente dal dualismo. E però s'è sempre trovato di fronte lo spettro irreducibile della natura, e quando ha voluto levarselo dagli occhi s'è appigliato, come dànno a vedere anche i passi or ora citati, al metodo meno felice, perchè il più ingenuo: l'analogia.

L'analogia, come metodo costruttivo della filosofia, consiste nel concepire l'esistenza universale sul tipo dell'esistenza nostra, e si fonda sul presupposto che le esperienze interne siano più genuine delle esterne: con quelle, si sentenzia, noi cogliamo direttamente la realtà in se stessa, vale a dire la realtà del nostro io, con queste la realtà quale ci appare, quale ci vien data a traverso il filtro dei sensi; è dunque legittimo pensare che la realtà universale sia, in se medesima, di natura analoga alla nostra, vale a dire di natura spirituale, e che l'aspetto spaziale e temporale con cui si presenta non costituisca se non la parvenza esteriore di una spiritualità interiore — sia poi, questa interiorità, una gerarchia di idee, una ragione assoluta, una intelligenza universale, una somma di rappresentazioni, una immaginazione creatrice e via seguitando. Da un così fatto modo di

ragionare sbocciano i miti, le religioni e, nelle epoche di cultura, i sistemi idealistici: i quali non sono che una forma raffinata di antropofornismo. Perchè la convinzione, candida al par di neve alpina, che le esperienze interne siano più interne delle esterne, manca di qualsiasi fondamento. Gli oggetti che diciamo esterni, le cose animate e inanimate che ci attorniamo e ci premono, non entrano mai, siccome tali, nel nostro spirito. Chi si farebbe a sostenere che il pane discende giù dall'esofago nell'anima? che il sole riscalda la coscienza? che il coltello dell'assassino attraversa lo spirito della vittima? Nella coscienza non si danno che fatti di coscienza, nello spirito stati spirituali, nel pensiero pensieri. E però le così dette esperienze esteriori, altro non essendo che stati di coscienza, sensazioni, rappresentazioni, pensieri, sono identiche in tutto a quelle che diciamo esperienze interiori. Conferire a queste piuttosto che a quelle il privilegio di esprimere la realtà genuina, non ha alcuna giustificazione.

Il vero problema, che il Boutroux non ha mai affrontato decisamente, consiste nel dimandarsi quale valore ha la testimonianza di exteriorità o oggettività di codesti stati di coscienza, testimonianza che si impone con sì grande energia a tutti quanti gli uomini, per scettici o idealisti che siano. La speculazione antica, in generale, risolve il problema nel senso oggettivistico, o realistico, la moderna nell'idealistico. Quella sbocca nel dommatismo estremo degli Scoz-

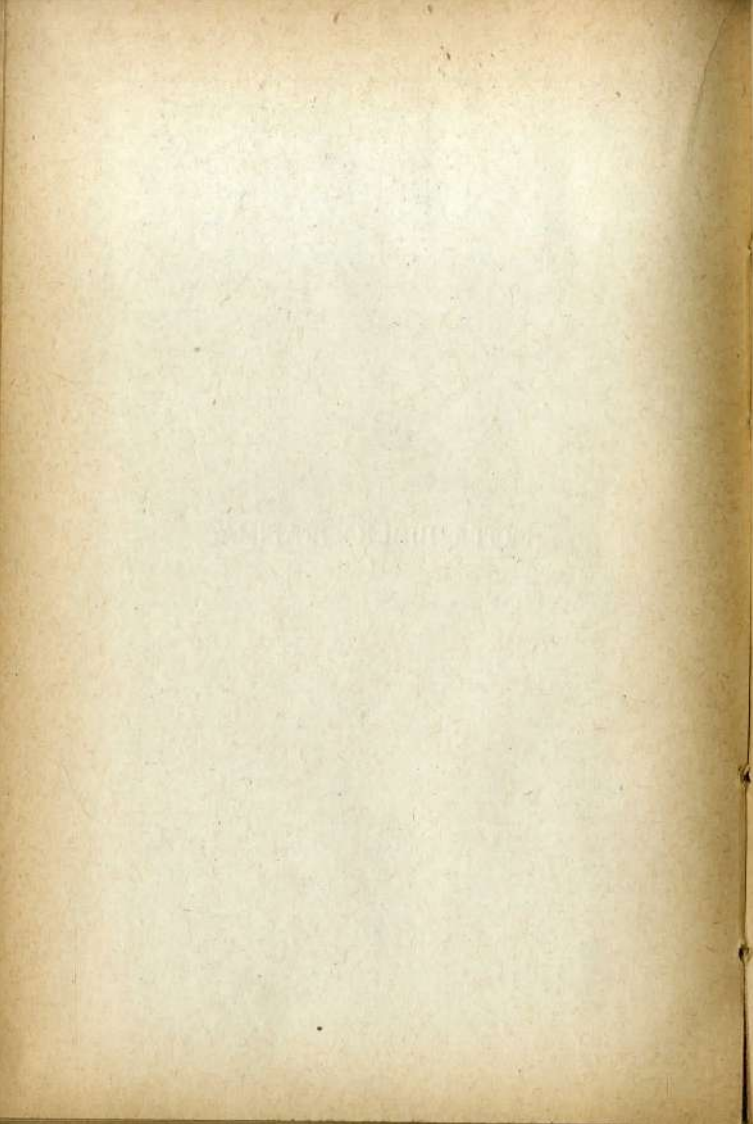
zesi; questa nel soggettivismo assoluto dell'idealismo italiano contemporaneo (dallo Spaventa al Gentile), il quale, in tal guisa, conchiude un movimento di pensiero iniziatosi con Kant, o, se par meglio, con Cartesio e con l'empirismo inglese. Ma appunto perchè il soggettivismo assoluto costituisce la forma estrema e la riduzione all'assurdo dell'atteggiamento idealistico, vien fatto di chiedersi: per quale nuovo cammino dovrà avviarsi la speculazione filosofica? Una previsione ci par indubbia: per l'unico sentiero rimasto aperto, dopo che gli erramenti dei due opposti indirizzi hanno condotto l'uno alla via senza uscita del percezionismo, l'altro alla via senza sbocco dell'illusionismo. Fuor di metafora, la nuova filosofia non potrà più risolvere l'oggetto conosciuto in una illusione del soggetto conoscente, nè il soggetto in uno specchio che rifletta accidentalmente l'immagine dell'oggetto, o lo percepisca immediatamente, bensì dovrà vedere nella coscienza la stessa realtà inconscia che, giunta a rivelarsi, interiorizzandosi, nello spirito, o, meglio, quale spirito, si pone necessariamente, con un unico atto, volta per volta, come oggetto conosciuto e come soggetto conoscente, come reale e come ideale, come natura e come pensiero. E se si giungerà, o per chi saprà giungere, a riconoscere così nello spirito il ritmo supremo della esistenza, l'espressione più intima e unitaria della vita delle cose, verrà meno ogni motivo di conflitto tra i bisogni conoscitivi e le ragioni del cuore.

Queste critiche, se possono scardinare l'edificio filosofico, non ne intaccano menomamente l'ispirazione. Il Boutroux, v'ha trasfuso il suo purissimo entusiasmo per la ricerca del vero, le sue gioiose certezze, le sue nobili inquietudini. La stessa perplessità di certi suoi atteggiamenti, prova come profondo e drammatico e vivo fosse in lui il sentimento della paurosa vastità dei problemi. Qualche volta può sembrare che, nel suo spirito, alla spassionata ricerca del vero si sovrappongano altre preoccupazioni, e la conturbino. Ma dobbiamo tener sempre presente che codeste preoccupazioni s'ispirano ad un ideale non meno santo di bontà e di amore.

Alcune contraddizioni egli avrebbe, forse, potuto evitare; ma altre non sono tali se non nel quadro definitivo del suo pensiero già chiuso, laddove, in se stesse, rappresentano le tappe successive di un pensiero vivente, vibrante, non mai soddisfatto di sè e però sempre pronto a correggersi e a rinnovarsi. Nulla è meno giusto di chiedere al filosofo che ordisca una volta per tutte il sistema, e poi vi si chiuda dentro, immobile, come in una camicia di forza. Ma più ingiusto ancora pretenderlo dal Boutroux, che ha definito i sistemi « troncs superbes et rigides, d'où la sève peu à peu se retire, et qui sont voués à la mort »; e che dal suo maestro Lachelier aveva imparato essere la filosofia non mai fatta ma in continuo farsi e rinnovarsi. Parimente ingiusto sarebbe muovergli colpa per quel certo che di vago, di im-

preciso, di inafferrabile, che si osserva qua e là non nella forma, sempre perspicua, ma nel pensiero: un filosofo come il Boutroux, che ha sostenuto l'efficacia delle idee confuse, che anzi ne ha fatto romanticamente la molla riposta dell'intelligenza e della volontà in tutte le creazioni loro, arte, scienza, moralità, religione, ha ben diritto di applicare il metodo suggeritogli dalla dottrina. Il rimprovero, in ogni caso, dovrebbe andare assai più in là e investire tutta quest'epoca nostra, nella quale gli appelli continui agli stati crepuscolari, alle esperienze confuse, alle aspirazioni in traducibili, alle elaborazioni oscure della coscienza, insomma a fattori incontrollabili, sembrano indurre nel sospetto che la confusione e l'oscurità giovino a proteggere ciò che non potrebbe sostenere la luce del sole — cioè della ragione e dell'evidenza.

NOTA BIBLIOGRAFICA



a) SCRITTI DI EMILIO BOUTROUX

De veritatibus aeternis apud Cartesium, 1874. - *De la contingence des lois de la nature*, Paris, ed. Alcan, 1874, 1896, 1898, 1902, 1913. - *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, corso tenuto alla Facoltà di Parigi, nell'anno accademico 1892-93, e pubblicato dalla «Revue des cours et conférences»; Paris, Lecène, Oudin et C., et Alcan, 1895; Société franç. d'éd. 1901 - *Pascal*, Paris, ed. Hachette, 1895, 1900, 1903. - *Questions de morale et d'éducation*, Paris, ed. Delagrave, 1895 (trad. it. S. CARAMELLA, ed. Vallecchi, Firenze, 1921). - *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, ed. Alcan, 1887, 1901, 1908. - *De l'object et de la méthode dans l'histoire de la philosophie*, nella «Bibl. du Ier Congrès internat. de Philos.» 1900, vol. IV, Paris, ed. A. Colin. - *La psychologie du Mysticisme*, Paris, ed. della «Revue Bleue». (Conferenza tenuta all'Inst. Psychologique International di Parigi, il 7 febbraio 1902 e tradotta dal PAPINI nel volume citato più sotto). - *La nature e l'esprit*, Paris, imprim. Picquoin, 1904, 1905. (Estratto di conferenze tenute all'università di Glasgow, per invito del Comitato «Gifford Lectures» negli anni 1903, 1904, 1905). - *La natura e la spirito*, versione dal precedente volume, insieme ad altri scritti minori, fatto da G. PAPINI, N. 4 della raccolta «Cultura dell'anima», ed. Carabba, Lanciano, 1909, 1918, 1920. (Gli scritti minori sono, oltre *La psicologia dei misticismo* dianzi ricordata, i seguenti: *La memoria di Kant e il tempo presente* e *La*

filosofia di F. Ravaisson). - *Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie*, nei « *Rapports et Comptes-rendus du II Congrès Int. de Philos.* », Genève, H. Kundig, 1905, pp. 49 segg. - *Descartes and Cartesianism*, nella « *Cambridge Modern History* » vol. IV. - *La religion selon H. Spencer*, Paris, Institut général psychologique, 1905. - *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, ed. Flammarion, 1908, 1919 (XXI migliaio). - *William James*, 1911. - *La Philosophie*, ed. Hachette, Paris, 1916.

Il Boutroux collaborò attivamente a molti periodici di filosofia francesi e stranieri: *Revue de métaphysique et de morale* - *Revue Bleue* - *Revue des cours et des conférences* - *Bulletin de la Soc. Franç. de Philosophie* - *Bibl. des parents et des maîtres* - *Hibbert Journal* - *The Monist Cœnobium*.

Tra gli scritti pubblicati sulla « *Revue de métaphysique et de morale* », ricordiamo: *La philosophie de Ch. Secrétan*, maggio 1895. - *Du rapport de la moralité à la science dans la philosophie cartésienne*, luglio 1896. - *La philosophie de F. Ravaisson*, novembre 1900. - *La morale de Kant et le temps présent*, maggio 1904. - *La conscience individuelle et la loi*, gennaio 1906.

Il Boutroux lasciò molte prefazioni e introduzioni, tra le quali vanno ricordate: quella premessa alla sua versione dell'opera *La philosophie des Grecs*, di ED. ZELLER, ed. Hachette; quelle scritte per le edizioni della *Monadologie* e dei *Nouveaux essais* del LEIBNIZ; le prefazioni alla versione del volume di W. JAMES *L'expérience religieuse*, ed. Alcan; al vol. di PAUL GAULTIER, *Le sens de l'art*, ed. Hachette; allo studio del MITCHELL, *Le darwinisme et la guerre*, ed. Alcan, 1906; alla versione francese del libro

di G. SANTAYANA, *L'erreur de la philosophie allemande*, ed. Nouvelle libr. nationale, 1917.

Tra gli scritti più recenti, di carattere politico e morale, oltre ai saggi raccolti in un volume sul patriottismo e la guerra (1918), bisogna ricordare: *Le Président Wilson, historien du peuple américain*, nella « Revue des deux mondes », novembre 1918. - *Morale et Démocratie*, conf. pubblicata nel 1919 nei quaderni « Foi et vie ».

b) LETTERATURA CRITICA SUL BOUTROUX.

Tra gli scritti che trattano dell'opera del Boutroux, cfr.: G. CALÒ: *E. Boutroux*, in « Cultura filosofica » Firenze, II, pp. 18-20 - G. CALÒ: *E. Boutroux*, « Marzocco », Firenze, 10 novembre 1908. - P. ARCHAMBAULT: *E. Boutroux, choix de textes avec une étude sur l'œuvre*, nella collezione « Les grands philosophes » ed. L. Michaud, Paris. - A. PARODI: *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, II ed. 1920 pp. 161-199.

JOSÉ JNGENIEROS. - *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia* - Buenos Ayres - Coop. ed. 1923 (rec. C. Ranzoli « Logos », fas. ottobre-dicembre 1923).

Tra gli articoli scritti quando si diffuse la falsa notizia della morte del Boutroux, sono da ricordare quelli di G. CALÒ in « Marzocco »; di G. GENTILE in « Messaggero della domenica »; A. CRESPI in « La vita internazionale », tutti in data del 20 ottobre 1918.

Tra gli articoli scritti in occasione della sua morte, oltre le necrologie della « Revue Philosophique », gennaio 1922; della « Revue de métaphysique et de morale » di-

cembre 1921; della « Philosophical Review » di New-York, novembre 1922; della « Revue international de l'enseignement », marzo 1922; ricordiamo un breve articolo con accurata bibliografia di V. PICCOLI in « I libri del giorno », dicembre 1921, e un lungo articolo espositivo di P. SERINI, in « Logos, rivista internazionale di filosofia », aprile-giugno 1922.

819731

E47949

159

INDICE

...

- I. — VITA E CARATTERISTICHE: § 1. I primi anni. - § 2. Gli studi superiori, influenza del Lachelier e del Ravaisson. - § 3. Gli studi in Germania. La parentela con Enrico Poincaré. - § 4. Il Boutroux insegnante e conferenziere. - § 5. Lo scoppio della guerra europea. La morte pag. 3
- II. — LA DOTTRINA FILOSOFICA: § 1. Le varie specie di necessità e la contingenza. - § 2. Contingenza della psiche rispetto all'organismo. Il libero arbitrio. - § 3. Valore della matematica e delle leggi scientifiche » 21
- III. — DALLA CONTINGENZA ALLA LIBERTÀ: § 1. Dalla contingenza alla libertà: la finalità divina. - § 2. Religione e scienza, spirito e natura » 31
- IV. — INDAGINI STORICHE: § 1. Il Socrate vero. - § 2. Giacomo Böhme e la filosofia tedesca. - § 3. La conversione di Pascal . . . » 39
- V. — BOUTROUX E JAMES: § 1. L'esperienza religiosa di William James. - § 2. Le esigenze dell'esperienza religiosa . . . » 61

VI. — ETICA E PEDAGOGIA: § 1. I problemi di morale e di educazione. - § 2. Spirito antipedagogico	pag. 67
VII. — ESAME CRITICO DELLA DOTTRINA : § 1. I tre criteri di valutazione d'ogni dottrina filosofica. - §. 2 La filosofia del Boutroux non spiega nè il cangiamento, nè la permanenza. - § 3. Sua concezione equivoca della legge scientifica. - § 4. Sua critica erronea della causalità. - § 5. Incertezze del suo pensiero, specie circa i rapporti tra spirito e natura. Conclusione	» 71
NOTA BIBLIOGRAFICA	» 91

PENSATORI D'OGGI

VOLUMI CHE INIZIERANNO LA COLLEZIONE

ERMINIO TROILO

ARDIGÒ

..

CESARE RANZOLI

BOUTROUX

..

G. CHIAVACCI

MICHELSTAEDTER

..

SILVIO TISSI

JAMES

LUIGI EMERY

BLONDEL

..

G. CASTELLANO

CROCE

..

G. CASTELLANO

GENTILE

..

SANTINO CARAMELLA

BERGSON

LA SERIE DE

LE GRANDI CORRENTI DEL PENSIERO

VERRÀ INIZIATA DOPO LA PUBBLICAZIONE
DEI PRIMI VOLUMI DELLE ALTRE SERIE

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO (14)

I MAESTRI DEL PENSIERO

VOLUMI CHE INIZIERANNO LA COLLEZIONE

VALENTINO PICCOLI

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE

VALENTINO PICCOLI
PLATONE

..
V. ARANGIO-RUIZ
PLOTINO

..
P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO

..
P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO

..
PAOLO ROTTA
SPINOZA

..
PAOLO ARCARI
PASCAL

..
E. PAOLO LAMANNA
LEIBNIZ

VALENTINO PICCOLI
VICO

..
PAOLO ROTTA
BERKELEY

..
E. PAOLO LAMANNA
KANT

..
GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE

..
GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL

..
ZINO ZINI
SCHOPENHAUER

..
CESARE RANZOLI
LOTZE

..
GIUSEPPE RAVEGNANI
AMIEL

ZINO ZINI SPENCER

EDIZIONI ATHENA — VIA VIGENTINA, 7-9 — MILANO (14)